BASILE TATAKIS
FILOSOFIA BIZANTINĂ

BASILE TATAKIS (1896–1987), autor al *Filosofiei bizantine*, reputat profesor de istorie a gândirii bizantine la Universitatea „Aristotel" din Tesalonic, a fost înainte de toate un cercetător pasionat. A fost supranumit „Filosoful care teologhisește". A studiat și la Paris, unde l-a cunoscut pe reputatul Émile Bréhier, iar în Grecia a îndeplinit diferite funcții, inclusiv pe cea de director al Teatrului de Stat din nordul Greciei. A fost și membru al Institutului Regal de Cercetare. În 1982 i s-a decernat Premiul de excelență al Academiei din Atena în Științele istorice și sociale. Este autor a peste 22 de lucrări, cele mai multe axate pe teologia patristică și filosofia bizantină, majoritatea în limba greacă, dintre care amintim: *Teme de filosofie creștină și bizantină* (1952), *Contribuția Capadociei la gândirea creștină* (1960), *Filosofia greacă patristică și bizantină* (1969), *Socrate. Viața și opera* (1974), *Studii de istoria filosofiei* (1980).

Basile Tatakis

FILOSOFIA BIZANTINĂ

Traducere din limba franceză
EDUARD FLORIN TUDOR

Studiu introductiv şi postfaţă
VASILE ADRIAN CARABĂ

Prefaţă
ÉMILE BRÉHIER

Ediţia a II-a

NEMIRA

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Imaginea copertei: *Teodor Metochites,* mozaic din biserica Chora, Constantinopol / Istanbul, © Pavle – Fotolia.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
TATAKIS, BASILE
Filosofia bizantină / Basile Tatakis ; trad.: Eduard Florin Tudor. Ed. a 2-a - București: Nemira Publishing House, 2013
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-579-716-1

I. Tudor, Eduard Florin (trad.)

1

Basile Tatakis
LA PHILOSOPHIE BYZANTINE
© 1949, Presses Universitaires de France

© Nemira, 2010, 2013

Consultant de specialitate: Vasile Adrian CARABĂ
Lector: Monica ANDRONESCU
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de FEDPRINT S.A.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-579-716-1

NOTA TRADUCĂTORULUI

Traducerea textului lui Basile Tatakis a ridicat anumite probleme pe care am încercat să le depășesc, făcând alegeri, în sensul unui echilibru, nici ostentativ neologice, nici ostentativ tradiționaliste. În primul rând, dificultatea majoră provine din faptul că autorul folosește limba franceză nu ca pe o limbă maternă, ci ca pe o limbă de ordin livresc. În plus, este vorba de limba franceză de acum mai mult de cinci decenii, de vreme ce lucrarea lui Tatakis a apărut în a II-a ediție în 1959. Limbajul de specialitate a avut, de asemenea, partea lui de dificultate, iar la acest nivel îi mulțumesc coordonatorului colecției, Vasile Adrian Carabă, pentru sugestiile în anumite alegeri lexicale în spiritul terminologiei ortodoxe și teologic-filosofice.

Numele proprii, numeroase de altfel, au fost traduse încercându-se păstrarea cât mai apropiată a numelui de familie (cognomen) de forma sa grecească, de origine, dar și oferirea unor variante a prenumelor care să țină seama de circulația acestora în limba română și de frecvența uzitării formelor. Mărturisesc încercarea de a traduce textul cât mai fidel posibil, fără a trăda nici intențiile autorului și, sper, nici așteptările cititorului. Traducătorul ideal este, în opinia noastră, cel ce lucrează

pentru ca întâlnirea dintre autor şi cititor să fie cât mai firească şi mai echilibrată, fără ca perspectiva lui să bruieze relaţia pe care o mediază, conştient fiind că este un transmiţător şi nimic mai mult.

A FI FILOSOF ÎN BIZANȚ - ISTORIA UNUI CONCEPT

Ni se pare firesc astăzi să nu avem dificultăți cu privire la înțelesul termenului de filosofie, chiar dacă, de cele mai multe ori, nu suntem în stare să îi dăm o definiție cât mai apropiată de sensul propriu. Nu pledez prin aceasta sub nicio formă pentru stereotipurile unei metodologii de școală, dar cu siguranță că nici măcar simplul instrumentar didactic nu este la îndemâna oricui în această chestiune ușor de înțeles ca aparținând domeniului speculației. Cred că una dintre dificultățile inerente ale filosofiei este tocmai încercarea de a o defini și mai cred că fiecare epocă are definițiile sale. Dificultatea se mărește atunci când încercăm să definim tipuri de filosofie străină etosului nostru. Să ne gândim doar la mult disputata chestiune a filosofiei indiene. Există o astfel de filosofie sau pot fi numite temele religioase ale Indiei filosofie? Iată o întrebare firească! Nu voi intra în dezbaterea acestei probleme, competența mea aici fiind, evident, limitată. Totuși, cred că aceleași tipuri de întrebări pot fi puse și în cazul lumii Bizanțului, chiar dacă nu este o lume străină de noi, conștient fiind sau nu de acest lucru.

Nici astăzi nu există unanimitate în privința definirii filosofiei bizantine. Sunt, din păcate, mai multe semne de întrebare și mai puține certitudini. Nici Basil Tatakis, în această captivantă și foarte importantă expunere a gândirii filosofice bizantine, nu dă sau nu-și propune să dea

un răspuns categoric şi nici nu cred că va reuşi cineva să o facă, dacă nu va încerca să se distanţeze de modul actual de înţelegere a unei ştiinţe. Cred, totuşi, că dacă nouă nu ne este uşor să definim filosofia bizantină, cea mai bună abordare în cazul de faţă este să încercăm să vedem, firesc, având în vedere o atare evoluţie conceptuală, modul cum bizantinii înşişi înţelegeau termenul în speţă. O lume trebuie înţeleasă prin ea însăşi, concepţie clară pentru cei mai mulţi dintre cărturarii bizantini. Ioan Italos, filosoful neconvenţional din secolul al XI-lea, el însuşi ὕπατος τῶν φιλοσόφων (căpetenie sau, după o uzanţă consacrată, consul al filosofilor) asemenea faimosului său profesor Mihail Psellos, într-una dintre aporiile sale în care încearcă o definiţie a filosofiei[1] îşi exprimă convingerea că înţelegerea conceptelor filosofiei greceşti trebuie să pornească doar de la operele proprii acesteia, chiar cu riscul de a contrazice dogma creştină.[2]

Istoria apariţiei cuvântului filosof, care are legătură, potrivit lui Heraclit din Pont,[3] cu Pitagora,[4] inventatorul termenului ca atare, este una foarte cunoscută astăzi. La Sicyon, într-un dialog cu Leon, tiranul fliasienilor, Pitagora îi explică acestuia de ce se numeşte pe sine *philōsophos* (iubitor de înţelepciune) şi nu *sophōs* (înţelept): pentru el, niciun om nu se poate numi astfel, căci înţelepciunea este un atribut doar al zeului.

---

[1] Ioan Italos, Εἰς τό· «τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν» în: Johannes Italos, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις*, Quaest. quodlibetales, ed. P. Joannou, Ettal 1956, p. 1.

[2] Gerhard Podskalsky, Philosophia. B. Byzanz, în: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (pe viitor: HWPh), vol. VII, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Schwabe & Co AG, Basel, 1989, p. 624.

[3] Despre viaţa şi opera acestui discipol al lui Platon, vezi: Daebritz, Herakleides ὁ Ποντικός, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften* (pe viitor *RE*), 15 (1912), pp. 472-484 (sunt incluse şi izvoarele adiacente).

[4] Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum*, I, 12. 1; VIII, 8. (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trad. de Constantin Ion Balmuş; stud. introd. şi comentarii de Aram M. Frenkian, Polirom, Iaşi, 1997). Idee preluată şi de Cicero (Cic. Tusc. 5. 3. 8) şi Iamblichos (Iambl., *De vita Pythagorica*, 5. 5-8).

Această idee se regăsește mai târziu și la Socrate.[1] În consecință, cunoașterea unui philōsophos nu poate fi numită altfel decât *philosophīa*. Este mai puțin important dacă, într-adevăr, Pitagora este inventatorul termenului, căci foarte multe despre persoana și învățătura sa nu se cunosc, iar din ceea ce se știe, multe nu sunt nimic altceva decât plăsmuiri ale unei tradiții târzii, este de părere Eduard Zeller.[2] Chiar dacă Heraclit a inventat această istorie, foarte probabil s-a folosit de unele dintre referințele făcute de maestrul său Platon la Pitagora. Așadar, cu Heraclit se naște filosofia ca știință.

Termenul nu se întâlnește la Homer sau Hesiod, iar filosofii ionieni numeau procesul personal de cunoaștere, de căutare, de cercetare „istorie" (ἱστορίη), și nu filosofie. *Sophīa* în secolul al V-lea î. Hr. nu este un termen cu un sens precis, ci, dimpotrivă, cu unul foarte larg ca știință, cunoaștere, dexteritate, pricepere, dar și ca inteligență, capacitate de judecată sau precauție în chestiuni esențiale de viață.[3] În această direcție semantică îl întâlnim și la Herodot, pentru care sophōs este cel ce se remarcă printr-o anumită artă sau pricepere față de ceilalți.[4] Pentru el, cei șapte înțelepți sunt numiți sofiști (σοφισταί) și Pitagora însuși este un sofist (σοφιστής).[5] Dar tot la Herodot apare, pentru prima dată, într-o formă compusă, termenul „filosofia". Într-un dialog între regele

---

[1] Platon, *Apologia*, 23. a.

[2] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. I, ed. a VI-a, Leipzig, 1920, p. 364. Zeller are convingerea că tradiția, cu cât este mai îndepărtată în timp de Pitagora, știe să spună mai multe despre el. Despre o legătură între Platon și Pitagora, precum și despre acceptarea sau negarea autenticității relatării lui Heraclit despre Pitagora, vezi studiul lui Walter Burkert, Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie, *Hermes*, t. 88/2 (1960), pp. 159-177.

[3] M. Kranz, Philosophie. I: Antike, *HWPh*, t. VII, p. 573.

[4] Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil. Die vorchristliche Zeit*, Berlin, 1863, p. 1.

[5] Herodot, *Historiae*, 1. 29; 4. 95; Isocrates, *Antidosis* 235. Trebuie să se facă distincție între acești sofiști, adică oameni pricepuți, cu abilități, și acei sofiști din epoca lui Platon, filosofi de ocazie, care, cu scopul de a convinge în orice situație, se folosesc de sofisme, trucuri filosofice.

Croesus şi legislatorul Solon, cel dintâi îi spune acestuia din urmă: „Oaspete atenian al meu, am auzit multe despre tine datorită înţelepciunii (σοφίης) şi peregrinărilor tale, cum că tu, ca iubitor de cunoaştere (ὡς φιλοσοφέων), ai vizitat multe ţări de dragul de a le vedea".[1] Herodot face o distincţie clară între călătoria în scop de cunoaştere şi cea în scop comercial sau chiar războinic.[2]

Sensurile pe care Socrate le-a dat termenului *filosofia* le aflăm din lucrările discipolilor săi Xenofon, Isocrate şi Platon. Xenofon ne spune că Socrate, în opoziţie cu sofistul Callias, s-a intitulat pe sine: αὐτουργός τῆς φιλοσοφίας (amator al filosofiei).[3] Pentru el, sophīa are sens de cunoaştere (ἐπιστήμη) şi se apropie de sensul dat acestui cuvânt de Heraclit, deoarece înţelepciunea omenească pentru el este o lucrare imperfectă, neterminată, întreruptă, zeii rezervându-şi opera completă.[4] Sensul pe care Socrate îl dă de cele mai multe ori termenului de filosofie este cel de studiu, de instrucţie, strădania de a şti, sens care se impune în epoca sa şi imediat după. Astfel, în domeniul filosofiei sunt integrate diverse ştiinţe ca geometria, muzica, astronomia etc.[5] Faptul că Socrate nu foloseşte cuvântul *filosofia* pentru a desemna aspiraţia spre înţelepciune este pus de către Friedrich Ueberweg în legătură cu concepţia acestuia că înţelepciunea este conştientizarea necunoaşterii.[6]

Abia cu discipolii lui Socrate filosofia devine un termen distinct, dar care, firește, nu este lipsit de nuanţe. Isocrate, în lucrarea sa îndreptată împotriva sofiştilor, îi critică pe aceia care „practică filosofia".[7] Ca discipol

---

[1] Herodot, *Historiae*, 1. 30.

[2] Herodot, *Historiae*, 3. 139; Kranz, *art. cit.*, p. 574 şi 576.

[3] Xenofon, *Symposium*, 1. 5. În contextul scrierii lui Xenofon, αὐτουργός nu are sensul de meşteşugar, sens mai des întâlnit, ci se referă la cineva care în mod autodidact, deci fără profesor, se ocupă de învăţarea a ceva anume, în cazul de faţă, de studiu. Vezi Wilhelm Pape, *GDHW*, t. 1, p. 403.

[4] Xenofon, *Mem.*, 1. 1. 8; Ueberweg, *op. cit*, t. 1, p. 2.

[5] Platon, *Theaet.* 143 d.; în forma de plural φιλοσοφίαι: *Theaet.* 172 c.; Tim. 88 c.; Isocrate, *Antid.* 264.

[6] Ueberweg, *op. cit*, t. 1, p. 2.

[7] *C. soph.* 291. 1: „οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντες".

al lui Socrate, o astfel de afirmație ne miră. Este cunoscut faptul că în această epocă sofistul se află într-un conflict deschis cu filosoful, el fiind, întrucâtva, un caz aflat la granița dintre omul filosofic și omul politic,[1] dar care face uz în mod excesiv de retorică. Ei înșiși, așa cum reiese din spusele lui Platon, se autointitulau filosofi,[2] dar nu se ocupau de „exersarea sufletului și de pregătirea pentru filosofie",[3] „filosofia" lor constând, de fapt, într-o jonglerie de cuvinte menită să convingă cu orice preț. Nimic nu-i era mai urât unui filosof ca limbajul alambicat al sofiștilor, pretins a fi filosofare. În opoziție cu noțiunea de înțelept, Isocrate dă definiția filosofului: „înțelepți sunt aceia care, de cele mai multe ori, au capacitatea de a formula cele mai bune opinii, iar filosofi sunt aceia care își petrec timpul în a dobândi [prin studiu], pe cât de repede posibil, o astfel de inteligență [ca cea a înțelepților]".[4] Așadar, preocuparea pentru filosofie este exercițiul prin care cineva tinde spre înțelepciune.

Platon este convins că înțelepciunea îi revine doar lui Dumnezeu, iar omului aspirația spre înțelepciune, iubirea de înțelepciune.[5] Cu siguranță că Heraclit s-a folosit pentru istoria sa despre Pitagora și de cuvintele învățătorului său.[6] Totuși, Platon îi dă o dublă utilizare termenului. În dialogurile de tinerețe persistă încă sensul socratic, și anume filosofarea ca proces al cunoașterii, ca învățare propriu-zisă. Ca finalitate a filosofării este dobândirea înțelepciunii, adică a științei.[7] Așadar, filosoful este înainte de toate un iubitor de învățătură (φιλομαθής).[8] În *Phaidon*, dialogul platonic prin excelență despre nemurirea sufletului, cel care redă, continuând dialogul *Criton*, ultima discuție a lui Socrate cel condamnat la moarte, Platon vorbește despre filosofia reală,

---

[1] Th. Buchheim, Sophistik; sophistisch; Sophist, *HWPh*, t. IX, p. 1075.

[2] Platon, *Euthyd.* 272 a 8.

[3] Isocrate, *Antid.* 266. 3-4. („γυμνασίαν μέντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας").

[4] Isocrate, *Antid.* 271. 5-8.

[5] Platon, *Lysis*, 218 a.; *Phaedr.* 278 d.

[6] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 2.

[7] Platon, *Lysis*, 218 a.

[8] *Phaedr.* 230 d; *Resp.* 490 a; *Epin.* 989.

dreaptă,[1] autentică şi adevărată.[2] Astfel de precizări delimitează primul sens al termenului de ceea ce Platon de acum încolo va înţelege prin filosofie.[3] Acestea vor fi foarte curente în lumea bizantină. Această filosofie nouă ţine de relaţia dintre suflet şi trup, dintre spirit şi materie. Apare în mod categoric ideea dualismului spirit-materie. Filosofia este pusă în relaţie cu moartea, căci, pentru Socrate, filosoful doreşte să moară, el cunoscând faptul că scopul sufletului întrupat este acela de a se elibera din chingile materiei, reprezentată de trup.[4] Filosofia nu doar caută să-l elibereze pe suflet de trup, ci şi să-l orienteze spre inteligibil (νοητόν). Aşadar, dorinţa morţii şi îndreptarea spre ea reprezintă o cale filosofică, filosofarea o moarte preferată (θάνατος προαιρητικός), încât,[5] convertită oarecum în spirit bizantin, filosofia nu ar fi altceva decât preocuparea pentru lucrurile ultime ale omului.[6] Gândul la moarte va deveni o temă filosofică principală a monahilor creştini, cu simpla diferenţă că acesta este pus în relaţie cu nădejdea în învierea din morţi.

Şi la Aristotel termenul „filosofia" este polisemantic. Cercetarea modernă identifică la el patru sensuri: atitudine, meşteşug, disciplină ştiinţifică şi doctrină. Primul, referindu-se mai exact la preocuparea pentru lucrurile de natură intelectuală, spirituală, în timpuri de linişte,

---

[1] Phaedo, 67 e.: Cei care filosofează drept, corect – οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες; filosofarea dreaptă: ἡ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα (*Phaedo*, 80 e.).

[2] „filosofilor autentici" („τοῖς γνησίως φιλοσόφοις" (*Phaedo*, 66 b. 2); adevăraţii filosofi („οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι" (*Phaedo*, 64 b 9).

[3] Dialogurile în care este definit termenul „filosofia" sunt: *Phaido*, *Symposium* şi *Respublica*.

[4] Platon, *Phaedo*, 64 e – 65 a: „... este oare vădit că înainte de orice filosoful îşi dezleagă sufletul cât mai iute de tovărăşia cu trupul, într-un mod diferit de ceilalţi oameni?" (Platon, Dialoguri, trad. Cezar Papacostea, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, p. 160); vezi şi: *Phaedo*, 82 e; 83 a.

[5] Kranz, *art. cit.*, p. 577.

[6] Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 1, München, 1978, p. 5. Filosofii sunt răsplătiţi după moarte cu cele mai frumoase locuri (*Phaedo*, 114 b-c.; *Phaedrus*, 251 e – 252 a).

în opoziție cu „politica"[1] timpurilor de restriște, iar al doilea, vizând întreaga activitate a omului în sfera ingeniozității, chiar la inventică,[2] nefiind exclusă de aici nici tehnica războiului.[3] Acestea nu reprezintă totuși sensurile majore date de Aristotel filosofiei sau filosofării, ele intrând mai degrabă în sfera definițiilor de tipul „filosofia ca...".[4] Ultimele două sunt cele mai importante, deoarece par a fi influențat cu precădere pe aristotelicienii de mai târziu, inclusiv pe cei bizantini. Disciplina științifică sau știința ca atare, așa cum suntem noi astăzi obișnuiți, este pentru Aristotel o filosofie și reprezintă sensul mai restrâns al definiției filosofiei. Între aceste științe intră cele considerate teoretice, ca matematica, fizica, dar și etica sau poetica,[5] toate acestea regăsindu-se într-o formă sau alta între așa-numitele arte liberale de mai târziu.[6] Dar aceste științe gravitează în jurului celei supreme, numită de Aristotel „filosofie primă" (πρώτη φιλοσοφία), cea care este orientată spre ființarea ca atare și nu spre un domeniu individual anume, știința principiilor și a cauzelor supreme, metafizica.[7] Ultimul sens, cel de doctrină, vizează, în concepția Stagiritului, doctrinele filosofice (μαθηματική, φυσική și θεολογική),[8] dar și sistemele filosofice, modurile de filosofare („filosofia

---

[1] Aristot. *Pol.* 7. 15, 1334 a 23; G. Bien, Philosophie. C. Aristoteles, *HWPh*, vol. VII, p. 590.

[2] Chiar cei care construiesc arme „filosofează"; vezi: Bien, *art. cit.*, p. 583.

[3] 11. 1331 a 16. Chiar cei care construiesc arme „filosofează"; vezi: Bien, *art. cit.*, pp. 583 și 590.

[4] Bien, *art. cit.*, p. 585.

[5] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 3.

[6] Bien, *art. cit.*, p. 586. O foarte bună lucrare cu privire la raportul dintre artele liberale și filosofie și cu privire la rolul jucat de acestea în dezvoltarea culturii antice este cea a savantei Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pansée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Vrin, Paris, [1]1984, [2]2005.

[7] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 3. Termenul nu-i este cunoscut lui Aristotel. Vezi despre această chestiune lucrarea de referință a lui Walter Bröcker, *Aristoteles* (Philosophische Abhandlungen/Band 1), Frankfurt am Main, [5]1987, p. 229 și urm.

[8] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 3.

lui Platon" sau „filosofia italicilor").[1] Astfel că, în acest ultim sens, termenul de filosofie apare cel mai adesea în forma de plural: „φιλοσοφίαι".

Merită, pe scurt, să amintim şi ce înseamnă filosofia în cadrul ultimelor două sisteme filosofice importante ale Antichităţii, şi anume în stoicism şi epicureism, în ciuda faptului că acestea nu supravieţuiesc perioadei bizantine. Elementele de natură etică sunt prezente în aceste sisteme. Pentru stoici, înţelepciunea (σοφία) înseamnă cunoaşterea lucrurilor omeneşti şi dumnezeieşti, iar iubirea de înţelepciune (φιλοσοφία) este căutarea virtuţii, destoinicie în sens teoretic şi practic.[2] Filosoful este conceput în sensul lui Platon, adică nu este nici înţelept, nici neînţelept, el se află pe calea spre înţelepciune.[3] Pentru Epicur, filosofia este aspiraţia raţională spre fericire.[4] Este activitatea „care ne oferă o viaţă fericită prin intermediul opiniilor (λόγοις) şi al discuţiilor (διαλογισμοῖς)" purtate cu o călăuză spirituală.[5]

Cu secolul I d. Hr. se conturează o nouă concepţie despre învăţământul filosofic şi despre noţiunea de filosofie. Începe perioada comentariilor, a exegezelor, a configurării unei metode de şcoală, care îşi va pune amprenta şi pe modul creştin de interpretare a datului revelat. Dar această metodă nu împiedică gândirea creştină să se raporteze singură la chestiuni la care gândirea antică găsise răspunsuri diferite în funcţie de şcolile filosofice, mai ales sub noua realitate a convertiţilor din rândurile acestora din urmă.

În Noul Testament, termenul *filosofia* apare o singură dată în *Epistola către Coloseni a Sf. Apostol Pavel:* „Luaţi aminte să nu vă fure minţile cineva cu filosofia şi cu deşarta înşelăciune din predania omenească, după înţelesurile cele slabe ale lumii, şi nu după Hristos" (Col. 2, 8). Este o prefigurare a ceea ce mai târziu lumea creştină va numi filosofia (profană) ca înţelepciunea/filosofia din afară (ἡ ἔξωθεν [φιλο]σοφία). Sub influenţa acestei definiţii neotestamentare stau şi apologeţii creştini,

---

[1] *Met.* 1. 6. 987 a 29. 31.; Bien, *art. cit.*, p. 590.

[2] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 3.

[3] P. Hadot, Philosophie. E. Hellenismus, *HWPh*, vol. VII, p. 593.

[4] Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 3.

[5] Sextus Emp. *Adv. math.* XI, 169; vezi: Hadot, *art. cit.*, p. 593.

pentru care filosofia păgână trebuie repudiată, iar cei ce o practică apar cu titlul deloc onorabil de „aşa-zişii filosofi" (οἱ λεγόμενοι, οἱ νομιζόμενοι φιλόσοφοι),[1] adică falşii filosofi,[2] sau chiar primind epitetul caustic de μάταιοι, adică vanitoşi, nebuni chiar.[3] Domină o atitudine de adversitate faţă de filosofia păgână, căreia i se reproşează formalismul, excesul de erudiţie care este fără folos pentru viaţă, disensiunile insurmontabile dintre şcolile filosofice, contradicţia dintre teorie şi practică, chiar lăcomia câştigului – aici fiind vizaţi în primul rând sofiştii –, pretinsul elitism.[4] Există între creştini şi reproşul exprimat de Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, conform căruia unii dintre cei ce se pretindeau şi au fost chiar recunoscuţi ca filosofi profesau ateismul,[5] vizaţi fiind aici, foarte probabil, epicureicii. Dar cel mai mare reproş făcut filosofiei profane de unii gânditori creştini este ceea ce Sf. Pavel a desemnat aluziv în textul mai sus amintit: izvor al ereziilor. Acest reproş este o temă des întâlnită în perioada patristică şi bizantină cu privire la un sistem filosofic sau altul.[6]

Creştinismul nu mai putea face abstracţie de o terminologie consacrată pentru a-şi defini propria învăţătură. Pe de altă parte, creştinismul devine o realitate inculturată, şi nu una transplantată în mediul greco-roman care, la rândul său, va influenţa în mod categoric gândirea creştină. Pentru că şi Evanghelia este iubire de înţelepciune, trebuia delimitată filosofia creştină de cea păgână. Este simplu astăzi să folosim termenul de teologie exclusiv pentru a desemna învăţătura Bisericii, a

---

[1] Just. Mart., *Dialogus cum Tryphone*, 7. 1. 4.

[2] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, în spiritul Noului Testament (1 Cor. 8, 5), vorbea despre „aşa-zişii dumnezei" ai neamurilor, care nu sunt altceva decât chipuri de demoni („οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοί, εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν,...") *Apologia Prima*, 20. 2. Această expresie „aşa-zişii" denotă falsitatea celor desemnaţi.

[3] Hunger, *op. cit.*, p. 5.

[4] H. Görgemanns, Philosophie II. Patristik und Mittelalter. – A. Griechische Patristik, *HWPh*, t. VII, p. 616.

[5] „...καὶ τούτων τινὲς ἀθεότητα ἐδίδαξαν" *Apologia Prima*, 4. 9. 1-2.

[6] Vizat în special a fost platonismul, recte neoplatonismul.

Evangheliei. Pe atunci, cu siguranţă, acest termen ar fi creat mai multă confuzie decât claritate. Nu ne surprinde deloc faptul că termenul „filosofia" este folosit din secolul al III-lea cu precădere în mediile teologice creştine, dar cu un sens nou. În orice caz, a considera filosofia un rău în sine ducea şi la o pierdere foarte importantă pentru terminologia creştină. Cu intrarea în rândul creştinilor şi a filosofilor greci, termenul *filosofia* capătă noi sensuri. În lucrarea sa *Dialog cu iudeul Trifon*, Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, probabil cunoscând şi evaluările pozitive ale filosofiei din mediile iudaice, numeşte filosofia acea învăţătură „foarte bună, care şi în faţa lui Dumnezeu are multă valoare, care ne duce la El şi care ne uneşte cu El; de aceea, sfinţi sunt aceia care se dedică filosofiei".[1] El însuşi, ca urmare a relaţiei spirituale pe care o are cu profeţii şi apostolii, poate fi numit filosof.[2] Aşadar, filosofia este Evanghelia trăită. Viaţa creştinilor dusă în cumpătare şi mărturisire a credinţei este numită de Iustin „filosofie dumnezeiască".[3] El dă şi o definiţie care, în bună măsură, are influenţe platonice. Întrebat de Trifon ce este filosofia, spune: „filosofia este ştiinţa a ceea ce este (fiinţează/τῷ ὄντι) şi cunoaşterea a ceea ce este adevărat. Fericirea (εὐδαιμονία), însă, este răsplata acestei cunoaşteri şi a acestei înţelepciuni".[4] Filosofia este cunoaşterea lumii create de Dumnezeu şi căutarea Lui, iar răsplata pentru această filosofie este fericirea veşnică.

Începând cu secolul al III-lea, în planul filosofiei profane se cunoaşte o dezvoltare deosebită, care nu putea trece neobservată în mediile creştine. Este perioada comentatorilor vestiţi ca Alexandru din Afrodisia (sec. II-III), în cadrul aristotelismului şi a trecerii de la medio-platonism la neoplatonism prin intermediul şcolii alexandrine înfiinţate de Ammonius Sakkas († 242 sau 243) şi dezvoltată de ucenicul său, celebrul

---

[1] *Dial.* 2. 1. 1-4. Vezi şi Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Tryfon*, în: *Apologeţi de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.

[2] *Dial.* 8. 1. 5 – 2. 1; vezi şi: Hunger, *op. cit*, p. 5.

[3] „...φιλοσοφίαν θείαν"- *Apologia Secunda*, 12. 5. 1-2.

[4] *Dial.* 3. 4. 6-8.

Plotin (*ca. 205 - †ca. 270).[1] Este perioada comentariilor biblice în lumea creştină.

Denumiri ca „filosofia adevărată, reală" (ἡ ὄντως φιλοσοφία) sau ca „filosofia noastră", „filosofia conform nouă" (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) apar din ce în ce mai mult folosite şi la scriitorii creştini din secolele III-IV, mai ales la Părinţii Capadocieni,[2] şi vor fi folosite în opoziţie cu expresii de tipul: „filosofia din afară, exterioară" (ἡ ἔξω sau ἔξωθεν φιλοσοφία), vizând filosofia păgână.[3]

Cu Clement Alexandrinul, filosofia devine o temă centrală, dar filosofia cea adevărată, în timp ce filosofia păgână, nedeplină, este valoroasă în măsura în care conţine idei bune, reminiscenţe ale revelaţiei naturale.[4] El este conştient că există „unii care se hrănesc" din filosofia profană, care, la fel ca şi în cazul unei nuci, nu este în întregime comestibilă.[5] Filosofia de care trebuie să se ocupe creştinul este cea pe care Hristos însuşi a dat-o, aceasta fiind filosofia adevărată.[6] Dar ce este filosofia pentru Clement? Este „preocuparea înflăcărată pentru înţelepciune; înţelepciunea, însă, este cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti şi a cauzelor lor. Ca atare, înţelepciunea este stăpână peste filosofie, aşa

---

[1] Periodizarea filosofiei platonice în medio- şi neoplatonică nu aparţine epocilor în cauză. Folosim aici un limbaj consacrat în secolul al XIX-lea şi acceptat până astăzi de toţi.

[2] Anne-Marie Malingrey, *„Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, p. 119 şi 148.

[3] Hunger, *op. cit.*, p. 5.

[4] Clem. Alex., *Strom.*, 1. 7. 37. 6. 1. (PSB 5, p. 31). Tema filosofiei în opera lui Clement Alexandrinul necesită o analiză detaliată, un studiu special.

[5] *Ibidem*, 1. 1. 7. 3. 3. (PSB 5, p. 14). Adevărul poate exista în filosofie ascuns ca în coaja miezului comestibil al nucii; vezi: *Ibid.*, 1. 1. 18. 1. (PSB 5, p. 20).

[6] *Ibidem*, 1. 18. 90. 1. 4-5 (PSB 5, p. 65); „...ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας"; *Ibid.*, 1. 2. 21. 2. 3. (PSB 5, p. 21); vezi şi: „...διὰ φιλοσοφίας ἀληθοῦς" (*Ibid.*, 1. 5. 32. 4. 5 (PSB 5, p. 27). De altfel, titlul grecesc complet al lucrării exprimă acest gând al său: *Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς* (Covoare de însemnări pentru o cunoaştere [mai înaltă] potrivit filosofiei adevărate).

cum aceasta [din urmă] este stăpână peste ştiinţele propedeutice",[1] concepţie preluată de Clement de la Filon din Alexandria.[2]

Foarte interesant este faptul că în această epocă, în secolul al III-lea d. Hr., atât gânditori creştini, ca deja menţionatul Clement, cât şi necreştini, ca Plotin, văd obiectul filosofiei în cunoaşterea realităţilor dumnezeieşti. Filosofia profană este un fel de învăţătură a vestibulului, de la intrare, care bâjbâie după Dumnezeu,[3] sens pozitiv dat acesteia, până la urmă, de mediile creştine. Dar conotaţia negativă dată filosofiei profane persistă şi în timpul lui Origen[4] şi la reprezentanţi de seamă ai şcolii sale de gândire, ca Grigorie Taumaturgul sau Eusebiu din Cezareea. Origen (ca. 185-253/54), care vede în filosofie şi o realitate spirituală, obişnuia să combine termenul φιλοσοφία cu ἄιρεσις, în scopul de a se delimita de gândirea profană, considerată de el eronată. Origen încearcă să evite folosirea termenului de filosofie pentru învăţătura creştină. Bineînţeles, acolo unde nu se poate, apare cu acest sens. În duhul învăţătorului său, Sf. Grigorie Taumaturgul (ca. 213-ca. 270) foloseşte chiar mai puţin acest termen pentru gândirea creştină, el păstrând de la Origen şi spiritul critic faţă de filosofia profană în general.[5]

---

[1] *Ibidem*, 1. 5. 30. 1. 3-5. (PSB 5, p. 26-27).

[2] Dar, înţelepciunea fiind a lui Dumnezeu, filosofia profană este pur şi simplu „ancilla theologiae", iar aceasta trebuie să slujească, aşa cum Agar este slujnica Sarei (*Ibid.*, 1. 5. 32; PSB 5, p. 26).

[3] Origenes, *De principiis*, 3. 3. 2. (*Despre Principii*, PSB 8, p. 229.)

[4] Există şi astăzi o discuţie deschisă cu privire la persoana lui Origen, colegul de studii al lui Plotin. Este el sau nu gânditorul creştin din Alexandria? Că în opera lui, *Origenes Christianus*, există o puternică influenţă neoplatonică, nimeni nu mai tăgăduieşte acest lucru astăzi. Vezi: Endre von Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Herder, Viena, 1948, pp. 24-27; Idem, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag Einsiedeln, [1]1964, [2]1994, pp. 101-185; Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004 şi în traducerea românească de Alexandra Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă şi Doina Cernica, *Istoria filosofiei patristice*, Polirom, Iaşi, 2009.

[5] Hunger, *op. cit.*, p. 6.

Deși nu a fost ucenic direct al lui Origen, episcopul Eusebiu de Cezareea Palestinei aparține, pe linie teologică, școlii marelui gânditor alexandrin. Nici el nu trece în plan secund criticarea filosofiei grecești, căci într-o bună măsură el este și apologet, dar, paradoxal, ajunge să dea noi sensuri termenului, unul fiind chiar politic. Se poate vorbi că Eusebiu este promotorul „filosofiei politice creștine". De cele mai multe ori, termenul filosofia apare la el cu sensul de învățătură creștină; apare chiar fără a fi însoțit de adjectivul „creștină", care trebuie, firește, subînțeles.[1] Mai mult decât atât, îl numește pe Hristos însuși filosof,[2] subînțelegându-se prin aceasta că Hristos este promotorul filosofiei adevărate.[3] Chiar și pasiunea pentru filosofie, la fel ca și gândirea abstractă provin de la Logosul creator, iar Hristos, Logosul întrupat, merită titlul de filosof.[4] Modul de viață creștin, mărturisitor în fața prigonitorilor, este dus de adevărații filosofi.[5] Cu toate acestea, potrivit școlii platonice, filosofia are la el și sensul de știință,[6] doctrină.[7]

---

[1] *Hist. eccl.*, 3. 37. 2.; (*Ist. bis.*, PSB 13, p. 140); 5. 17. 5. 7 (*Ist. bis.*, PSB 13, p. 208 – În traducerea românească apare expresia „în favoarea filosofiei noastre creștine" – cuvântul „creștin" nu apare în originalul grecesc).

[2] „Cum poți tu să-l numești pe cel care a fost pentru ceilalți izvor de viață nobilă și pură și de sfințenie supremă decât întâistătător al filosofilor și învățător al oamenilor sfinți?" („...φιλοσόφων ὁ πρώτιστος καὶ εὐσεβῶν ἀνδρῶν διδάσκαλος;"; *Demonst. ev.* 3. 6. 8. 2-5); „Domnul și Mântuitorul nostru trebuie considerat ... filosof și cu adevărat sfânt" („...φιλόσοφος ἄρα καὶ ἀληθῶς εὐσεβής..."; *Demonst. ev.* 3. 6. 8. 6-7).

[3] *Hist. eccl.*, 4. 8. 3: „...Ἰουστῖνος, γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας..." („Iustin [este vorba de Iustin Martirul și Filosoful], prieten sincer al filosofiei celei adevărate", PSB 13, p. 151).

[4] *Tricennalia* 4: PSB 14, p. 54 (vezi: rezumatul făcut de Emilian Popescu „Cuvântării lui Eusebiu", în studiul introductiv la *Viața lui Constantin*, rostită cu ocazia împlinirii a treizeci de ani de domnie de către împăratul Constantin).

[5] *Hist. eccl.*, 7. 32. 22. 7. (PSB 13, p. 311); Pamfil, profesorul său, era „un filosof adevărat"; 7. 32. 25. 1-2 (PSB 13, p. 311).

[6] *Ibidem*, 7. 32. 22. 5 (PSB 13, p. 307-308); 7. 32. 27. 1-2 (PSB 13, p. 311).

[7] *Ibidem*, 7. 43. 16. (PSB 13, p. 267).

Activitatea scriitoricească a lui Eusebiu se desfăşoară în două perioade distincte, mai exact înainte şi după aşa-zisul edict de la Mediolanum al împăratului Constantin cel Mare (306-337). Gestul lui Constantin faţă de creştinism l-a impresionat pe Eusebiu, apropiat al acestuia. Lucrarea sa, *Viaţa lui Constantin*, nu este doar un encomion la adresa împăratului favorabil creştinismului, părţi din ea pot fi considerate drept schiţe ale unui prim tratat de ideologie imperială creştină. Este primul de acest fel din istoria Bizanţului.[1] Cochetând cu mai vechea concepţie a lui Platon că doar filosofii pot fi regi, iar regii, în consecinţă, filosofi, Eusebiu, în *Tricennalia*, cuvântarea sa cu prilejul a treizeci de ani de domnie a lui Constantin, spune despre acesta că doar el, cu adevărat, a ajuns să fie şi un filosof.[2] Acest titlu este totuşi consecinţa faptului că „s-a străduit să întruchipeze [...] forma arhetipală a Împăratului suprem", dovedindu-se înţelept/chibzuit (σώφρων), bun (ἀγαθός), drept (δίκαιος), viteaz (ἀνδρεῖος), cucernic (εὐσεβής) şi iubitor de Dumnezeu (φιλόθεος).[3] Aşadar, filosoful, în cazul de faţă împăratul filosof, este un φιλόθεος. Această filosofie, care înglobează toate virtuţile lui Constantin enumerate de Eusebiu, reprezintă un mod de viaţă nu doar teoretic, ci şi practic. Până la urmă, această descriere este a unui sfânt. Se face treptat trecerea de la filosofia ca ştiinţă, învăţătură, doctrină, fie ea adevărată sau falsă, la filosofia ca mod de viaţă, dar mod de viaţă creştină, cu o intensă conotaţie morală, care urmează să se amplifice în mediile monahale prin

---

[1] „Here for the first time is clearly stated the political philosophy of the Christian Empire, that philosophy of the State which was consistently maintained throughout the millennium of Byzantine absolutism"; Norman H. Baynes, „Eusebius and the Christian Empire", în: *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, 2 (1933-34), *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1933, pp. 13-18, aici 13, republicat în: Byzantine Studies and other Essays, Londra, 1955, pp. 168-172. Vezi: *Studiul introductiv* al lui Emilian Popescu la traducerea făcută în limba română de Radu Alexandrescu lucrării lui Eusebiu, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, PSB 14, Bucureşti, 1991 (în limba română nu ştiu să existe un studiu mai amplu despre viaţa şi opera lui Eusebiu de Cezareea decât acesta).

[2] „ἀληθῶς δὴ καὶ μόνος φιλόσοφος βασιλεὺς οὗτος", *De laud. Const.*, 5. 4. 11 (PSB 14, 198).

[3] *Ibidem.*, 5. 4. 10-11 (PSB 14, 198).

izolarea de lume, dar cu aceleași obligații pentru rugăciune și faptele milei creștine valabile pentru oricare dintre mărturisitorii lui Hristos. Viața monahală va fi echivalentul vieții filosofice (βίος φιλόσοφος).

Promotorii conceptului de βίος φιλόσοφος sunt, prin excelență, Părinții Capadocieni. Cu toată această dimensiune teoretico-practică a conceptului de filosofie creștină, ei nu uită de polemica cu „filosofia din afară". Cu atât mai îndreptățite sunt aprecierile lor cu cât ei reprezintă tipul de intelectual creștin din secolul al IV-lea cu o puternică formație elenistică, trecuți pe la școlile celor mai vestiți profesori păgâni ai vremii.

Sfântul Vasile cel Mare, cel despre care Sfântul Grigorie Teologul spunea că era „filosof între filosofi, chiar în fața sistemelor filosofice", este destul de nuanțat cu privire la sensurile termenului *filosofia*.[1] El este cunoscut pentru îndemnul dat tinerilor de a culege din cultura greacă (păgână) ceea ce este bun, asemenea albinelor care din floare iau doar nectarul.[2] Dar, tot pentru el, filosofia profană este valabilă doar în măsura în care „se înrudește cu adevărul",[3] nu contrazice datul revelat cuprins în Scriptură. În momentul în care o face, se transformă în „vorbărie prostească a filosofilor aroganți".[4] Mai mult decât atât, această filosofie nu poate fi considerată decât una deșartă (τὴν ματαίαν φιλοσφίαν),[5]

---

[1] Greg. Theol., *In laud. Basilii (Or.* XLIII*)*, 13. 3. 10: „φιλόσοφος ἐν φιλοσόφοις καὶ πρὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ δογμάτων"; trad. rom. în: Sfântul Grigorie Teologul, Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 82.

[2] „Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nicio alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așază, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm"; *Omilia a XXII-a către tineri. Cum pot întrebuința cu folos literatura scrütorilor eleni*, trad. rom. de D. Fecioru, în PSB, 17, pp. 566-583, aici pp. 569-570.

[3] Vezi nota 76.

[4] *Hom. in hexaem.*, 8. 2. 16: „Φεῦγε φληνάφους τῶν σοβαρῶν φιλοσόφων"; „fugi de vorbăria prostească a falnicilor filosofi", trad. rom. de D. Fecioru, în PSB, 17, pp. 73-74.

[5] *In Psalmum XXXII*, 7. 3; PSB 17, p. 256.

„deșertăciunea celor din afară" (τῶν ἔξω τὴν ματαιότητα) care „nu-l cunosc pe Dumnezeu" (οἱ γὰρ θεὸν ἀγνοήσαντες).[1] Sunt filosofii păgâni niște atei? În măsura în care dumnezeul la care se raportează nu este Dumnezeul creștinilor.[2] Pe de altă parte, filosofia creștină sau „învățătura noastră" este duhovnicească, simplă și nemeșteșugită.[3] Fiind inspirată de Duhul Sfânt, ea este simplă, deci perfectă. Ceea ce este meșteșugit, anume complex, este imperfect. Este o mai veche concepție grecească despre perfecțiune.

Filosofie la Sfântul Vasile este mai ales viața dusă în totală retragere, castitate, sărăcie, rugăciune, comuniune cu Dumnezeu, dar și aprofundarea învățăturilor Sale. Vorbirea despre Dumnezeu (teologhisirea) și trăirea în spiritul acestei învățături pot fi considerate drept „cea mai înaltă filosofie" (τὴν ἀνωτάτω φιλοσοφίαν).[4] Dar, din punct de vedere concret, acest mod de a trăi, mod filosofic (τρόπος φιλόσοφος), este echivalentul vieții monahale.[5] Această filosofie nu poate fi practicată decât în sărăcie deplină, dar asumată. Astfel, Sfântul Vasile vorbește voalat într-una dintre scrisorile sale despre votul sărăciei, legându-l de acest tip de filosofie: „De ce-mi alungi din casă pe iubita-mi sărăcie, mama supremei filosofii?".[6] El merge până într-acolo încât chiar consideră sărăcia asumată drept filosofie.

În spiritul Sfântului Vasile, și prietenul său, Sfântul Grigorie Teologul, înțelege viața sihăstrească ca viață filosofică.[7] Sihastrul, cel ce trăiește

---

[1] *Hom. in hexaem.*, 1. 2. 10; PSB 17, p. 73.

[2] Ateismul în Antichitate nu vizează lipsa credinței într-o divinitate oarecare, ci credința eronată. Atât creștinii din perspectiva păgână, cât și păgânii din perspectiva creștină, erau numiți atei.

[3] *Hom. in hexaem.*, 3. 8. 32; PSB 17, p. 107.

[4] *Ep.* 8.1.15-16.

[5] Basil., *Sermo asc.* 2, 1; *P.G.* 31, 881 B, apud Hunger, *op. cit.*, p. 7.

[6] *Ep.* 4.1-2; *PSB* 12, p. 124.

[7] *Or.* 2. 103; *P.G.* 35, 504 A (*Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont* sau *Despre preoție*, trad. rom. de pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 231). Sf. Grigorie vorbește aici de faptul de a fi renunțat la viața filosofică (în trad. rom sihăstrească)

în singurătate şi în linişte, în afara lumii, este filosoful prin excelenţă[1] – termen pe care îl vedem impus deja în toată lumea creştină a secolului al IV-lea. Nu departe de Capadocia, în Siria, Sfântul Ioan Gură de Aur, după ce studiază cu Libanius retorica în Antiohia şi filosofia cu Andragathius,[2] se hotărăşte, aşa cum ne spune istoricul bisericesc Sozomen, să cerceteze Sfintele Scripturi şi „să practice filosofia potrivit legii Bisericii";[3] ca profesori ai acestei filosofii, Ioan i-a avut pe Carterius şi Diodor,[4] cei mai vestiţi asceţi din zonă. Această filosofie, însoţită în mod categoric de asceză, are ca scop asemănarea cu Dumnezeu

---

lucrul cel mai de preţ pentru el, pentru a-şi îngriji părinţii aflaţi la bătrâneţe şi în neputinţă. El îşi îndeplinea o făgăduinţă făcută acestora. Nu cred că a fost cea mai bună alegere înlocuirea de către traducătorul român, poate din comoditatea de a nu da o notă de subsol, a formelor φιλοσοφεῖν cu „a duce viaţă sihăstrească", „a sihăstri" şi φιλοσοφία cu „viaţă sihăstrească".

[1] *Ep.* 94. 1. 3-4: „filosofează în linişte" (ἐφ' ἡσυχίας φιλοσοφεῖ); 111. 1.1: „filosofezi în solitudine" „Σὺ φιλοσοφεῖς τὴν ἐρημίαν" ; Expresia Sf. Grigorie din *Ep.* 223. 2: „φιλόσοφος ἰδιασμός" este tradusă de Herbert Hunger ca „viaţă evlavioasă de sihastru/eremit" („frommes Einsiedlerleben", Hunger, *Die hochsprachliche* ..., p. 7, n. 24).

[2] Socrates, *Hist. Eccl.* 6. 3. 1; Sozomen. *Hist. Eccl.* 8. 2. 5. Sunt singurele informaţii despre acest personaj, despre care nu ştim dacă a fost sau nu creştin. Fotie (*Bibl.* 96) preia informaţiile de la istoricii Socrate şi Sozomen. Vezi şi *Andragathius 2.* în: J. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Volume I, A.D. 260-395, Cambridge at the University Press, 1971, p. 62.

[3] Sozomen. *Hist. Eccl.* 8.2.6.1: „ἐγνώκει τὰς ἱερὰς ἀσκεῖσθαι βίβλους καὶ κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας φιλοσοφεῖν". Nu se poate stabili data luării deciziei de a se dedica vieţii contemplative, deoarece chiar Sfântul Ioan Gură de Aur în *Tratatul său despre Preoţie* pare să sugereze că imediat după terminarea studiilor şi-a petrecut o parte din timp mergând la tribunal; că este vorba de faptul că ar fi profesat ca avocat sau nu, este o chestiune disputată şi astăzi. Cert este, oricum, că la terminarea şcolii nu era pătruns de dorinţa de a deveni monah (*De Sacerd.* I. 2; *Despre preoţie*, trad. rom. de pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 20 şi n. 6).

[4] Sozomen. *Hist. Eccl.* 8. 2. 6.: „ταύτης δὲ τῆς φιλοσοφίας διδασκάλους ... Καρτέριόν τε καὶ Διόδωρον".

(ὁμοίωσις θεῷ)[1] și pogorârea cerului pe pământ. Unde se găsește această filosofie sau, mai bine zis, unde se află rădăcinile ei? Răspunsul Sfântului Ioan este categoric: „Acolo, pe vârfurile munților, vei vedea că este multă filosofie, vei vedea cete de îngeri strălucind în chip de trup omenesc, vei întâlni pe pământ viețuire cerească".[2] Dar această „filosofie monahală", așa cum însuși Sfântul Ioan Hrisostom o numește,[3] echivalentul spiritualității, nu este doar apanajul călugărilor, căci „poți trăi și în oraș și să duci viața pe care o duc monahii în pustie, să pui în practică filosofia lor".[4] Mai târziu, în secolul al XII-lea, Eustatie de Tesalonic va afirma că monahii care se lasă îndrumați în viața lor de învățătura Sfinților Părinți întruchipează în ei înșiși pe adevăratul filosof.[5]

Părintele Bisericii care a influențat cel mai mult înțelesul noțiunii de filosofie în lumea bizantină este, paradoxal, unul care a trăit în afara ei: Sfântul Ioan Damaschinul. Primul Părinte al Bisericii care a compus un tratat de dogmatică, considerat prima *summa theologica* a Bisericii și după care s-au inspirat teologii apuseni în modul de redactare a textelor teologice, Sfântul Ioan este și primul care dedică în mod special filosofiei un capitol, definind-o asemenea filosofilor greci antici, de care, fără doar și poate, a fost influențat. Șase sunt definițiile filosofiei date de Sfântul Ioan Damaschinul în capitolul dedicat ei din lucrarea intitulată *Dialectica* sau *Capete filosofice*, prima parte din tratatul intitulat: *Izvorul cunoștinței*:[6]

---

[1] Hunger, *op. cit.*, p. 7.

[2] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* (PSB 23), trad. rom. pr. D. Fecioru, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al BOR, București, 1994, p. 22.

[3] *Hom. in I Cor.*, 6. 3 (10.48A), apud W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 2004, p. 1483.

[4] *Omilii la Matei* (PSB 23), pp. 643-644.

[5] Eustathii Thessalonicensis, *De emendanda vita monachica* (CFHB/45), text grec și trad. în lb. germană de Karin Metzler, Berlin-New York, 2006, p. 39 și 49. Vezi și nota 98.

[6] Dialectica sive Capita philosophica, *Περὶ φιλοσοφάς*, 3. 2-27; vezi și traducerea românească a părintelui Ioan Ică jr. sub titlul *Capitole filozofice*, apărută în anexa ediției românești a lucrării lui Andrew Louth, *Ioan Damaschinul: Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, Deisis, Sibiu, 2010, pp. 448-449. În română

1) „filosofia este cunoașterea lucrurilor care există (γνῶσις τῶν ὄντων) ca atare, adică cunoașterea naturii lucrurilor existente";
2) „filosofia este cunoașterea atât a lucrurilor dumnezeiești, cât și a celor omenești, adică, atât a celor văzute, cât și nevăzute" (γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων);
3) „filosofia este grija de moarte" (μελέτη θανάτου), adică permanenta meditare la sfârșitul inerent, înțelegerea sensului morții sau acel „a avea gândul la moarte". Acest concept a avut întotdeauna puternice rezonanțe monahale;[1]
4) „filosofia este dobândirea asemănării cu Dumnezeu" (ὁμοίωσις θεῷ). În ce constă această asemănare? Un prim răspuns este: în înțelepciune, adică în adevărata cunoaștere a binelui; apoi în dreptate, în sensul de a judeca în mod nepărtinitor, corect; un ultim răspuns este: în sfințenie, care este superioară dreptății și bunătății, căci imperativul ei este de a face bine celor ce ne greșesc.
5) filosofia este principiul oricărei arte și științe (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), deoarece acestea au fost inventate prin intermediul ei;[2] formula aceasta, preluată de la Porfir, îi aparține, de fapt, lui Aristotel.[3]

---

a mai apărut: Sf. Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* sau *Dogmatica*; vezi: Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. pr. D. Fecioru, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al BOR, București, 2005.

[1] Există, în opinia Sfântului Ioan, două tipuri de viață: una naturală, prin care trăim ca atare, și anume biologic, și una voluntară, prin care, cu drag, suntem atașați de această viață prezentă. Această viață implică iubirea de a trăi. La fel și moartea este de două feluri: una naturală, prin care sufletul se desprinde de trup în mod firesc, și una voluntară, prin care noi, disprețuind viața aceasta pământească, năzuim la cea viitoare. *Dialect.*, 3, 5-12.

[2] Preluând această formulă de la Sfântul Ioan Damaschinul, Eustatie de Tesalonic va numi la fel și urcușul duhovnicesc al monahului, recunoscând, altminteri, că este definiția filosofiei. În consecință, este Eustathius de părere, cel care trăiește în totală retragere, ducând o viață contemplativă, plăcută lui Dumnezeu, este filosof în adevăratul sens al cuvântului; Eustathii Thessalonicensis, *De emendanda vita monachica*, 142.1-3, ed. cit., p. 161.

[3] *Metaph.* A. 2.

6) în sfârşit, filosofia este iubirea de înţelepciune (φιλία σοφίας),[1] dar, spune Sfântul Ioan, înţelepciunea adevărată este Dumnezeu; aşadar, iubirea de Dumnezeu este adevărata filosofie.

Aceste şase definiţii, care îşi au rădăcinile în concepţiile lui Platon şi Aristotel, Ioan le datorează, în bună măsură, Şcolii Neoplatonice, în special lui Porfir.[2] În împărţirea filosofiei în speculativă şi practică, Sfântul Ioan Damaschinul urmează aceleiaşi şcoli şi ni se descoperă ca unul dintre fondatorii scolasticii bizantine.

Având ca bază cele şase definiţii de mai sus ale filosofiei, lumea bizantină, începând cu secolul al VIII-lea, înţelege prin noţiunile de filosof şi filosofie două realităţi distincte, dar nu neapărat contradictorii: monahul/viaţa monahală şi cărturarul/cultura. Numele de filosof dat monahului înglobează în sine toate definiţiile date de Ioan Damaschinul, cu excepţia celei de-a cincea. Aceasta din urmă, referindu-se la filosofie ca la ştiinţă, impune cel de-al doilea sens pentru filosof, de cărturar sau, folosind un termen la modă, de intelectual. Monahul poate fi filosof şi în sensul „profan" al cuvântului, dovadă în acest sens numărul mare de cărturari care îmbracă haina monahală. Este adevărat că în rândul monahismului bizantin exista încă din secolul al IV-lea o anumită ostilitate faţă de cultura profană, şi în special faţă de filosofie,[3] dar aceasta începe să se mai estompeze odată cu cărturarii monahi care, nu de puţine ori, critică o astfel de atitudine din partea monahilor ignoranţi.

---

[1] *Dialect.*, 3, 26.

[2] Podskalsky, *art. cit.*, p. 623; Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter*, 9 Auflage, Herder: Freiburg, Basel, Viena, 1978, p. 526.

[3] O întâmplare din secolul al XI-lea, povestită de Mihail Psellos, ne edifică cu privire la acest tip de adversitate. Filosofia era privită în general cu mari rezerve şi chiar critic de către monahi, dar cea a lui Platon provoca adevărate convulsii. Încercând Psellos să citească dintr-un text al lui Platon, monahii, convieţuitorii lui Psellos de la muntele Olimp din Bythinia, doar la auzirea numelui filosofului atenian au izbucnit într-o violentă critică, numindu-l „satana cel elin"; vezi: Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle – Michel Psellos*, Paris, 1919, p. 215.

În perioada medio-bizantină, termenul de filosof capătă un sens pe care l-am putea considera mai degrabă profan, ţinând cont de definiţiile date filosofiei până acum. Deja nu se mai face o distincţie între φιλόσοφος şi σόφος şi, sub influenţa literaturii populare, prin filosof se va înţelege orice persoană cu un nivel de inteligenţă peste medie. Dar faptul că filosofi sunt numiţi chiar şi autori de zicale populare cu caracter moralizator sau cei consideraţi a fi clarvăzători sau profeţi demonstrează că sensul termenului de filosof în această perioadă nu este absolut dependent de ideea de educaţie, de instrucţie. Cel alfabetizat este, în opoziţie cu analfabetul, un filosof.[1]

Sintagma „φιλόσοφοι καὶ ῥήτορες", întâlnită destul de des în texte din secolele al XI-lea şi al XII-lea, arată interdependenţa dintre filosofie şi retorică. Retorica pare acum a fi mijlocul cel mai potrivit de a exprima filosofia. Este evident că timpurile opoziţiei dintre filosofie şi retorică apuseseră demult, iar simplitatea exprimării filosofice dorită atât de mult de antici este o chestiune uitată. N-am greşi dacă am spune că, vizând sensul profan al cuvântului, filosoful este acum un retor care filosofează, cel puţin aceasta ne lasă să înţelegem Mihail Italikos prin expresia: „potrivit opiniei, filosof, dar prin limbaj retor".[2] Franz Dölger crede că expresia „filosofi şi retori" nu ar viza o categorie de oameni care să fi depăşit stadiul de instruire în gramatică şi retorică dobândit, în cel mai bun caz, la Universitatea din Constantinopol. Aşadar, nu ar fi vorba de practicanţi ai „filosofiei pure". Această opinie este în bună parte adevărată, dar nu implică ideea necunoaşterii totale a filosofiei din partea acestor cărturari, deoarece instrucţia retorilor la orice şcoală de retorică se făcea în baza unor manuale conţinând diverse texte ca exerciţii, dintre care nu puţine aparţineau unor filosofi consacraţi. De aici şi cunoştinţele, probabil minimale, de filosofie ale oricărui retor şcolit la Universitatea din Constantinopol.

---

[1] Franz Dölger, „Zur Bedeutung von *φιλοσοφία* und *φιλόσοφος* in byzantinischer Zeit", în: Franz Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ausgewählte Vorträge und Aufsätze), Ettal, 1953, p. 200-201.

[10] „φιλόσοφος μὲν τὴν γνώμην, ῥήτωρ δὲ τὴν γλώτταν"; P. Gautier, Michel Italikos – Lettres et discours, Paris 1972, [13] 270, 8, apud Podskalsky, *art. cit.*, p. 623.

Sub împăratul Constantin IX Monomahul (1042-1055) este (re)înființată în Constantinopol, pe lângă facultatea de drept, o facultate de filosofie, în fruntea căreia este numit Mihail Psellos.[1] Apariția acestei noi facultăți, precum și existența în epocă a titlului de „căpetenie (consul) a filosofilor" (ὕπατος τῶν φιλοσόφων), titlu care va exista până la sfârșitul Bizanțului, demonstrează importanța pe care „filosofia pură" sau înțeleasă ca știință o redobândește acum. Cu toate acestea, termenul de filosof, pe care mulți cărturari îl poartă în epocă, păstrează sensul „nefilosofic", căci este atribuit oricărui cărturar cu merite deosebite într-una dintre științe. Louis Bréhier este de părere că filosoful mediilor universitare, nu doar intelectuale în general, ar putea fi asimilat titlului de doctor în științe de astăzi.[2] Rămânând tot în registrul universitar, există menționată o singură dată în izvoare titulatura de „maestru al filosofilor" (μαΐστορος τῶν φιλοσόφων) în cazul patriarhului ecumenic Manuel I Sarantenos sau Karantenos (ca. 1217-1222),[3] cum mai este, de altfel, identificat. Maestrul era doar profesor la Școala Patriarhală din Constantinopol, numit de împărat, iar din punct de vedere sacerdotal era diacon.[4] Așadar, maestrul era un profesor la o școală teologică, plătit de stat. Dar el nu era considerat un profesor de teologie. În legătură cu Manuel, este evident că a deținut această funcție până în anul 1204, când orașul este cucerit de latini, iar lumea bizantină, pentru mai bine de cincizeci de ani, se mută la Niceea. C. N. Constantinides este de părere că titlul de *maestru al filosofilor* apare ultimul în evoluția ierarhiei didactice a Școlii Patriarhale și, putem bănui, ca urmare a importanței tot mai crescânde a filosofiei în societatea bizantină începând cu

---

[1] Friedrich Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, Berlin, 1926, p. 28;

[2] Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, trad. din lb. franceză de Nicolae Spincescu, Ed. Științifică, București, 1994, p. 360.

[3] George Akropolites, *The History*, Introduction, translation and commentary Ruth Macrides, Oxford University Press, 2007, p. 160 și 161.

[4] *Oxford Dictionary of Byzantium*, II, p. 1269.

secolul al XI-lea.[1] Nu este vorba despre o redenumire a titlului de consul al filosofilor.

Că termenul de filosof este întrebuințat pentru o categorie foarte largă de intelectuali, este o chestiune incontestabilă, dar că nu am avem de-a face și cu o filosofie „pură" în această epocă, mai ales după secolul al XI-lea, așa cum Franz Dölger vrea să lase să se înțeleagă, este o greșeală. În plus, odată cu Psellos, filosofia începe să capete accente autonome, să se desprindă de teologia creștină și chiar să devină adversara acesteia, așa cum s-a întâmplat în două rânduri, în cazul lui Ioan Italos și, mai târziu, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XV-lea, în cel al lui Georgios Gemistos Plethon (ca. 1355-1452).[2] Că lucrurile stau așa, o dovedește și satira Timarion, databilă în secolul al XI-lea sau în prima parte a secolului al XII-lea, inspirată după *Nekyomantia* lui Lucian de Samosata (ca. 120-180), având ca temă centrală coborârea în Hades. O scenă ne atrage atenția în mod special: Ioan Italos cere permisiunea lui Pitagora să se alăture cercului de filosofi, dar acesta refuză, pe motivul că Italos poartă „mantia galileenilor".[3] Firește, există doar o singură cale de a deveni filosof cu adevărat, și anume să dezbrace haina aceasta. Ironia face că Italos fusese condamnat de Biserică tocmai pentru faptul de a se fi îndepărtat de învățătura ei și nu pentru fidelitate față de ea. Cu alte cuvinte, păstrând tonul satirei, de a fi dezbrăcat această mantie de galileean. În același spirit al criticii aduse creștinismului în

---

[1] C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia, 1982, p. 51 și 114; vezi în acest sens și: Robert Browning, „The Patriarchal School at Constantinople in the Twelft Century", *Byzantion*, t. 32, (1962), 167-202; t. 33 (1963), 11-40.

[2] Vasile Adrian Carabă, *Pletho Apostata. Die Ablehnung des Christentums durch Georgios Gemistos Plethon und dessen Konversion zur griechischen Religion*, Giessen, 2010, p. 27.

[3] Pseudo-Lucian, *Τιμαρίων, ἢ περὶ τῶν κατ' αὐτὸν παθημάτων*, în: Adolf Ellissen (ed.), Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur, Leipzig, 1860, § 43-44 (text grec-german); Pseudo-Luciano, *Timarione*, A cura di R. Romano. Neapel, 1974; B. Baldwin, *Timarion*, Translated with Introduction and Commentary, Detroit, Wayne State University Press, 1984.

Timarion, Plethon, la două secole mai târziu, consideră filosofia ca fiind opusă învățăturii practicate de „sofiști". Așadar, filosofia este opusul sofisticii. Cei mai mulți savanți consideră că în accepțiunea lui Plethon sofiștii timpului său sunt creștinii în general, dar, ținând cont de critica foarte dură la adresa monahilor, cred că nu ar fi incorect să afirmăm că sofiștii sunt identificați de filosoful din Mistra în special cu călugării.[1] Pentru Plethon, filosofia nu este doar o știință, ci este forma corectă de adorare a lui Dumnezeu. În cazul său, filosofia se identifică total cu teologia, dar nu cu cea creștină, ci cu aceea care are la bază gândirea lui Platon și a lui Zoroastru,[2] exprimând, astfel, o concepție foarte asemănătoare cu orientarea Școlii neoplatonice impregnată de influențe orientale. Această identificare a sofiștilor, adevărați adversari ai filosofiei, cu călugării are la bază, până la urmă, aceeași rațiune religioasă ca în cazul sintagmei monah-filosof, dar din perspectivă inversă.

În baza celor afirmate mai sus, se poate observa că există trei stadii principale de dezvoltare a termenilor *filosofia*, *filosof* și *a filosofa* în perioada bizantină: primul este cel al influenței Școlii neoplatonice, înglobând deopotrivă tradiția Academiei lui Platon și a Liceului lui Aristotel, cel de-al doilea este reprezentat de gândirea patristică de expresie greacă, în care sensul religios al termenului devine dominant, iar cel de-al treilea se referă la mutarea accentuată, începând cu Evul Mediu Timpuriu, a interesului de la filosofia ca știință la retorică și la polemica filosofică.[3] Acum, termenul de filosof apare cu cele mai variate sensuri, cel „autentic" identificându-se cu retorii care fac uz de filosofie sau cu filosofii oratori, ca în cazul lui Psellos. În toate cele trei stadii există un punct comun și anume că filosofia este, dincolo de contemplare, un mod de viață, viața monahală sau ascetică fiind modul cel mai potrivit al filosofării. Pe de altă parte, există tendința de a vedea în filosofia profană un prag necesar pentru a putea trece la „filosofia noastră" sau la teologie. Este

[1] Carabă, *op. cit.*, p. 71.

[2] Ch. Alexandre, *Pléthon. Traité des lois*, Paris, 1858, p. 252/53.

[3] Podskalsky, *art. cit.*, p. 622.

adevărat că această filosofie profană se află în slujba teologiei, dar nu este concepută în maniera categorică a acelei sintagme latine care urcă în timp până la Filon Alexandrinul: *philosophia ancilla theologiae*. Folosirea filosofiei este utilă în măsura în care nu contravine datului revelat, interpretat de Biserică. Se face apel, astfel, la discernământ sau, potrivit unui imperativ scripturistic des întâlnit la Părinții Bisericii, la „deosebirea duhurilor" (1 Cor. 12, 10).

VASILE ADRIAN CARABĂ

PREFAȚĂ

Nu a fost ușor, în privința Orientului, să-i oferim Bizanțului locul cuvenit în *Istoria filosofiei*; am putut, cel mult, să indicăm unele trăsături, să propunem câteva jaloane. În timp ce istoria, arta și civilizația bizantine au fost și sunt obiectul unor lucrări de prim ordin în care istoricii francezi ocupă un loc deosebit,[1] niciun filosof nu a fost tentat până acum să studieze în ansamblul său filosofia bizantină. Iar aceasta este percepută, cel mult, ca o ramură străină a filosofiei occidentale, un fel de tezaurizare a bogățiilor elenismului, care, la momentul dorit, începând cu secolele al XIII-lea și al XV-lea vor sluji la hrănirea gândirii Occidentului: Psellos și Plethon nu par destinați decât pentru pregătirea platonismului italian și a umanismului. Aceasta este o modalitate doar parțială de a privi istoria. În realitate, a existat în Bizanț o mișcare de idei în totalitate autonomă; deja, în Imperiul roman, grecii erau mai puțin dispuși să învețe latina decât latinii să învețe greaca, această limbă prestigioasă. Plutarh știa puțină latină; alexandrinii ca Filon sau Plotin nu o cunoșteau sau o disprețuiau. Or, bizantinii păstrează – vom vedea aceasta din mărturiile din cartea de față – mândria de a fi eleni prin tradițiile lor

[1] Ch. Diehl, G.Millet, Louis Bréhier, ale căror prime două tomuri din „Le monde byzantin" au apărut: I. *Vie et mort de Byzance*; II. *Les Institutions de l'Empire Byzantin*. Tomul al III-lea, *La civilisation byzantine* va fi ultimul al acestei lucrări.

de limbă şi de gândire; iar ei au o conştiinţă clară a superiorităţii şi a diferenţelor lor. În creştinism, patristica greacă este foarte diferită prin spiritul său de patristica latină care i-a urmat, iar ereziile trinitare care sunt atât de numeroase şi atât de caracteristice în Orient subliniază o pasiune persistentă pentru intuiţia filosofică profundă, care, cu puţine excepţii, nu este la fel de fermă în Occident (chiar şi aceste excepţii, ca cea reprezentată de Ioan Scotus Eriugena, se datorează influenţei Orientului).

Este ceea ce m-a îndemnat să-i cer lui Basile Tatakis, deja cunoscut pentru lucrările sale de filosofie greacă[1], această expunere a filosofiei bizantine. El era bine pregătit să depăşească dificultăţi mari; era nevoie de familiaritatea sa cu o limbă puţin diferită de greaca clasică pentru a analiza atât de multe opere puţin cunoscute. Chiar şi aşa, a întâlnit aici un obstacol încă invincibil, adică numărul enorm de texte inedite pe care-l menţionează deseori şi care dormitează în depozitele de manuscrise ale tuturor ţărilor, aşteptându-şi cititorul; din studierea acestora, un rezultat important va fi să se arate în ce direcţie trebuie îndreptată munca de publicare a acestor texte. Basile Tatakis a putut, mai mult, să utilizeze lucrări în limba greacă modernă care nu se află decât în ţara lor de origine. O altă dificultate era extrema complexitate a mişcărilor de gândire din Bizanţ; există, de exemplu, o diferenţă de spirit foarte bine evidenţiată în acest volum între mediile universitare şi mănăstiri; nimic asemănător în Occident unde Universităţile, fondate mult mai târziu şi sub dependenţa papilor, îşi recrutau profesorii din ordinele monastice; mistica bizantină, care este cea a monahilor, are, poate chiar din acest motiv, un accent diferit de cea din Apus.

Dar ceea ce constituie interesul filosofic al expunerii lui Basile Tatakis este faptul de a fi subliniat în detaliu continuitatea ce leagă această „filosofie creştină" de gândirea greacă şi, pe de altă parte, faptul de a fi indicat la sfârşitul cărţii că moştenirea veritabilă a acestei gândiri bizantine, după dezastrul ce a pus capăt istoriei Bizanţului, a trecut în ţările de tradiţie ortodoxă, din Grecia în Rusia. Gândirea bizantină nu pare a fi cunoscut acest accent pus pe subiectivitate, pe relaţiile personale ale

[1] *Panetius de Rhodes*, Vrin, 1937.

omului cu Dumnezeu, pe importanța activității practice, ce caracterizează mișcarea începută de Sfântul Augustin și continuată în Occident până în epoca modernă. Din elenism, ea a păstrat această intuiție a lumii ce caută locul ocupat de om în ordinea universală din care el este o parte; sufletul riscă să se afunde în contemplarea acestei ordini, să se lase absorbit de ea. În realitate și în ciuda curentelor contrarii, platonismul mistic este acela care, după Psellos și cu Plethon, este decisiv în Bizanț. Cât despre ultimii moștenitori ai Bizanțului, este potrivit să îi căutăm în această mișcare ecumenică ce a avut atât de mulți reprezentanți în Rusia din jurul anului 1900. „În Apus", scrie un autor ce încearcă să definească această mișcare, „atributul *catolic* semnifică faptul că Biserica se întinde la toate popoarele și la toate locurile de pe pământ, iar ca atare termenul *catolic* are o semnificație cantitativă, adică vrea să însemne răspândire universală; în Răsărit, din contră, catolicitatea este înțeleasă mai degrabă într-un sens calitativ și semnifică unirea cu întregul."[1]

Astfel, din toate conflictele, uneori foarte înflăcărate, a căror relatare o vom citi, se va degaja o structură spirituală, autonomă și durabilă, ce rezistă în fața catastrofelor istorice și care este atât de bine desemnată prin titlul ultimului capitol al cărții: „Bizanț după Bizanț".

ÉMILE BRÉHIER

[1] Casimir Swiétlïnski, *La conception sociologique de l'oecuménicité dans la pensée russe contemporaine*, Paris, Vrin, 1938, p. 38.

PREFAŢĂ LA EDIŢIA A II-A

Numărul lucrărilor sau al articolelor pe care savanţi eminenţi îl consacră unor subiecte sau unor reprezentanţi ai gândirii bizantine se măreşte pe zi ce trece în aceşti ultimi ani. Nu lipsesc nici editările textelor inedite ale aceleiaşi perioade, texte privind gândirea sau în general spiritualitatea bizantine. Această muncă va necesita foarte repede o nouă sinteză istorică. Pentru moment, ne-am oprit, profitând de noile publicaţii şi de observaţiile pe care criticii noştri au avut bunăvoinţa de a ni le semnala, la simple rectificări, la unele precizări.

Tesalonic, 12 martie 1959

BASILE TATAKIS

ABREVIERI

AEG.	*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, Paris.
AGPH.	*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, Berlin
B.	*Byzantion*, Bruxelles
BCH.	*Bulletin de correspondance hellénique*, Paris.
BNJ.	*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, Atena.
BZ.	*Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, München.
DAC.	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris.
DTC.	*Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris.
EOR.	*Echos d'Orient*, Paris.
FCHL.	*Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte*
H.	*Humanités*, revista învățământului secundar și de educație, Paris.
MANSI	*Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. a II-a, Paris, t. 1-48 (1853-1915).
OC.	*Orientalia Christiana*, Roma.
OCH.	*Oriens Christianus*, Roma.
P.G.	*MIGNE J. P. Patrologia Graeca*, Petit-Montrouge, 161 vol.
RA.	*Revue d'Auvergne.*
REG.	*Revue des Études Grecques*, Paris.
REPW.	*Pauly Wissowa, Real-Enzyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.

RHP. *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris.
RM. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris.
TSK. *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1828 şi urm.
TU. *Texte und Untersuchungen von Gebhart und Harnack zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*
WW. *Wetzer und Welte's Kirchen Lexikon*, ed. a II-a, Freiburg im Breisgau.

CUVÂNT ÎNAINTE

I

Paginile pe care le prezentăm aici constituie un supliment la fascicula 3 din primul tom al *Istoriei filosofiei* de Émile Bréhier, consacrat, aproape în întregime, Evului Mediu occidental. Filosofia bizantină nu ocupă aici decât puțin spațiu și este potrivit să-i dăm un loc deosebit, cel pe care îl merită.

Acum deja un secol studiile bizantine au făcut mult pentru a ne debarasa de prejudecățile pe care secolul al XVIII-lea le-a construit contra Bizanțului. În viziunea savanților, lumea bizantină se prezintă astăzi sub un aspect mult diferit și mai interesant decât în trecut.

Grecia–Roma–Evul Mediu–Renașterea, iată parcursul istoric general adoptat, chiar și azi, pentru dezvoltarea civilizației europene. Totuși, înțelegerea Evului Mediu, a Renașterii, a contribuției popoarelor slave și arabe la civilizația occidentală are mult de câștigat din cunoașterea profundă a Bizanțului. Pe de altă parte, Bizanțul este singura țară unde putem urmări pas cu pas, fără întreruperi bruște, această transformare a păgânului în creștin, care a început în primele secole după Hristos. A urmări pas cu pas trecerea de la lumea antică la lumea creștină, care este a noastră, trecere care, în opinia noastră, constituie unul dintre momentele

cele mai dramatice ale formării conştiinţei occidentale, prezintă un oarecare interes. Ca atare, după Roma, este potrivit să ne îndreptăm spre Bizanţ.

„Imperiul bizantin", scrie Louis Bréhier,[1] rezumându-şi opinia despre Bizanţ, „este dezvoltarea organică a Imperiului roman devenit creştin şi grec, în care găsim reunite cele trei elemente fundamentale ale civilizaţiei europene: elenismul, dreptul roman şi creştinismul. Societatea bizantină este continuarea directă a societăţii antice. Invaziile barbare care au bulversat Occidentul în secolul al V-lea nu au reuşit să pătrundă complet în societatea răsăriteană decât în secolul al XV-lea... Constantinopolul a realizat pentru societăţile slave opera pe care Roma a realizat-o la popoarele germanice". Iată, în puţine cuvinte, esenţialul despre Bizanţ. Ceea ce este valabil pentru istoria civilă şi socială este valabil şi pentru istoria gândirii. Filosofia bizantină este o continuare neîntreruptă a perioadei care o precede. Ca atare, cât de mare este interesul acestui fapt unic pe care poporul grec îl oferă umanităţii, dându-ne mijlocul de a urmări mişcarea gândirii sale fără nicio întrerupere bruscă, de la primele sale realizări într-o antichitate îndepărtată, la Homer, până în secolul al XV-lea după Hristos şi până în zilele noastre? Cel mai adesea nu ţinem cont de acest fapt. Uităm că epoca bizantină este în principal o perioadă a istoriei poporului grec. Sperăm să putem arăta că filosofia bizantină este o formă, forma creştină, a gândirii greceşti, a raţiunii şi a sufletului grec.

Trebuie să mărturisim că pentru o sinteză istorică a acestei filosofii nu trebuie să ne bazăm pe o lucrare preliminară suficientă. Mai mulţi dintre gânditorii ei reprezentativi nu au fost încă obiectul unor studii minuţioase şi metodice. Pe de altă parte, destul de multe texte cu un conţinut filosofic sunt încă needitate, iar pentru cele care sunt editate munca filologului este departe de a fi terminată; foarte adesea, nu ştim cu exactitate operele care trebuie atribuite unuia sau altuia dintre autori, iar, în general, nu avem ediţiile critice ale textelor publicate. În ciuda acestor situaţii, ni s-a părut potrivit să încercăm această sinteză, dat fiind

[1] *Revue d'Auvergne*, 1901, 1, p. 33-34.

interesul pe care perioada bizantină, așa cum am spus, îl oferă atât în sine, cât și pentru înțelegerea evoluției gândirii occidentale.

II

Dar când începe această perioadă a filosofiei bizantine? Întrebarea presupune o alta. Există, în realitate, în ceea ce privește filosofia, o perioadă nouă, diferită de cea precedentă? Dacă da, care sunt trăsăturile sale caracteristice? Începutul perioadei bizantine este deseori atribuit momentului convertirii împăratului Constantin sau fondării orașului Constantinopol. Convertirea este, într-adevăr, un eveniment decisiv, dar ea deschide, în general, o perioadă nouă a creștinismului. Cât despre întemeierea Constantinopolului, nici ea nu poate constitui un punct de plecare pentru filosofia bizantină, căci va fi nevoie de mai mult de un secol pentru ca toate consecințele acestui eveniment să fie evidente. Este necesar, deci, să căutăm în altă parte răspunsul la aceste întrebări.

Există două izvoare ale gândirii filosofice în timpul primelor secole după Hristos: elenismul și creștinismul. Primul își urmează propria evoluție în mijlocul acestei lumi noi ce se constituie în jurul său, păstrând trăsăturile caracteristice ale gândirii grecești. Totuși, în ciuda evoluției sale, este evident că aceasta nu este decât strălucirea de pe urmă a unei lumi pe cale de dispariție. Deci în creștinism trebuie căutate trăsăturile noii perioade. Acesta se străduiește să prezinte din ce în ce mai mult, sub o formă sistematică și coerentă, ansamblul noii credințe, asimilând și gândirea greacă atât în formă, cât și în fond, în locurile în care gândirea greacă nu era contra credinței. Desigur, gândirea greacă, chiar când este preluată textual, capătă o semnificație nouă, fundamentul construcției pentru care este folosită fiind în întregime altul. În interiorul creștinismului, conceput astfel, putem realiza, chiar de la început, o primă împărțire. De la început, într-adevăr, există ceea ce a fost numit mai apoi Apus și ceea ce a fost numit Răsărit, care se distingeau atât prin atitudinea lor față de elenism, cât și prin modul în care înțelegeau noua religie. Apusul este, în principal, opera spiritului latin, Răsăritul este, în principal, opera

spiritului grec. Primul conduce la ceea ce mai apoi a fost numit catolicism; al doilea conduce la ceea ce a fost numit mai apoi ortodoxie. Ortodoxia este tocmai concepția greacă a creștinismului. Iată, după câte se pare, un ghid sigur pentru a trasa o linie de demarcație între cele două lumi creștine. Un eveniment politic, invaziile barbarilor în Occident, a contribuit în mod decisiv ca fiecare dintre cele două lumi să capete propria fizionomie. Începând cu secolul al VI-lea, nu mai putem vorbi de elenism în Occident. Putem vorbi de elenism în Răsărit. Aici civilizația greacă, atât timp cât nu are un caracter net religios, introducându-se în viața lumii bizantine, formează, cu noile elemente pe care această lume le oferă, ceea ce numim civilizația bizantină. Filosofia face la fel. Mult înainte de închiderea școlilor păgâne din Atena, gândirea filosofică încearcă să își croiască drumul, ceea ce ar justifica introducerea motivelor sale, încă existente, în lumea creștină. Efortul este mai evident în secolele al V-lea și al VI-lea. Chiar mai mult: odată ce păgânismul a fost învins, bunurile sale, fără teamă, puteau fi preluate. Dar pentru asta era necesar să fie căutate aceste bunuri, studiate și degajate de neajunsurile lor păgâne. Iată deja, dacă putem spune, un prim umanism care se naște. O altă trăsătură îl face și mai evident începând cu secolul al VI-lea. Ceea ce ne uimește mai mult în scrierile autorilor creștini din primele cinci secole este un suflu creator care îi îndeamnă să își dezvolte credința. Sunt adevărații maeștri, autoritatea tradiției nu îi apasă, căci ei sunt cei ce creează tradiția. Începând cu secolul al VI-lea, le vedem discipolii. Autoritatea îi apasă din ce în ce mai mult. Efortul nu mai este creator, cel puțin ca întindere. Chiar fără a recunoaște, se încearcă aprofundarea și explorarea comorilor moștenite. Ortodoxia se simte aproape solid constituită. Toate motivele amintite ne obligă să conchidem că începe o perioadă nouă pentru creștinismul răsăritean, iar în privința filosofiei sale, – căci asta este esențial, o filosofie pentru, în jurul și despre religie, – debutează perioada propriu-zis bizantină. Și, cum trăsăturile de mai sus apar clar începând cu secolul al VI-lea, atunci îl vom considera punctul de plecare al acestei perioade.

Cât despre trăsăturile caracteristice ale filosofiei bizantine, vom avea grijă ca ele să fie prezentate cât mai clar în continuare. Au fost căutate

până acum[1] mai degrabă în comparaţia între Răsărit şi Occident decât într-un studiu al esenţei gândirii filosofice a Bizanţului. Este vremea, credem, să studiem această perioadă prin sine, pentru sine şi în sine. Comparaţiile şi stabilirea raporturilor şi a relaţiilor vor veni mai apoi. Înainte de a face operă de istoric, trebuie mai degrabă să facem operă de filosof.[2]

BIBLIOGRAFIE

Bréhier, L., Le développement des études d'histoire byzantine, *RA.*, 1901, 1, p. 1-35.

Valdenberg Vlad, Sur le caractère général de la philosophie byzantine. *RHP.*, 1929, III, p. 277-295.

Vasiliev A.-A., *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I, p. 1-51 (o prezentare generală a studiilor bizantine).

---

[1] Cf. Valdenberg Vlad. *RHP*, 1929, pp. 277-295.

[1] Nu există un acord general în chestiunea punctului de început al perioadei bizantine. Unii vor ca ea să înceapă în secolul al IV-lea, alţii în secolul al V-lea. Oricând ar începe, un lucru este evident: ca istoria gândirii bizantine să fie completă, ea trebuie să înceapă din secolele al II-lea şi al III-lea şi să cuprindă opera tuturor Părinţilor din Orient, de la Clement din Alexandria până la Părinţii Capadocieni. Nu putem înţelege pe deplin Evul Mediu occidental dacă nu revenim la Sfântul Augustin. Este şi mai important faptul că nu putem vorbi de filosofia bizantină dacă nu includem aici şi fundamentele sale imediate. Dacă nu am făcut acest lucru, este pentru că Emile Bréhier însuşi, deşi foarte pe scurt, s-a ocupat de acestea (tom I, cap.VIII). Din acelaşi motiv i-am lăsat deoparte pe ultimii reprezentanţi ai gândirii elenistice, ca Simplicius, Damascius, Olympiodor şi pe alţii.

CAPITOLUL UNU

INTRODUCERE

MOŞTENIREA PRIMEI PERIOADE CREŞTINE

I. OPERELE ACCEPTATE DE BIZANTINI

Mai întâi, trebuie subliniat faptul că opera Părinţilor din Occident nu a fost luată în considerare aproape deloc de bizantini. Ca atare, rămâne opera Părinţilor din Orient. Dar nici această operă nu poate fi considerată în întregime o moştenire lăsată bizantinilor. Predominanţa ortodoxiei a avut, de la începuturi, drept consecinţă nu numai dispariţia scrierilor evident eretice, ci şi a celor care erau suspecte de erezie. Chiar dacă asemenea scrieri continuau să existe în epoca bizantină, era ca şi cum nu ar fi existat, deoarece nimeni nu se mai străduia să le citească. Sinodul al V-lea Ecumenic care s-a desfăşurat la Constantinopol în 553 a condamnat şi a afurisit „pe ereticul Teodor, care fusese episcop de Mopsuestia, ca şi toate cărţile sale eretice, şi tot ceea ce scrisese Teodoret de Cyr, precum şi scrisoarea eretică atribuită lui Ibas de Edesa, ca şi pe toţi cei care scriseseră sau scriau pentru a le

apără".[1] Același Sinod a aruncat anatema și asupra tuturor celor care nu îi condamnau pe „Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie (cel tânăr), Nestorie, Eutihie și Origen, ca și asupra tuturor scrierilor lor eretice". Condamnarea lui Origen a fost reluată de Sinoadele Ecumenice al VI-lea și al VII-lea.[2] Origen fusese deja condamnat de împăratul Iustinian, care scrisese un discurs contra „ereticului Origen și a credințelor sale eretice", pe care l-a adresat patriarhului de Constantinopol, Mina. Condamnarea de către împărat a fost confirmată de patriarh și de către sinodul lui, de papă și de ceilalți patriarhi. În acea vreme se credea că în scrierile lui Origen putea fi descoperită originea oricărei erezii. Ca atare, dacă ne limităm astfel doar la aceste condamnări importante, epoca bizantină, urmând prin acestea exemplul secolelor al IV-lea și al V-lea a făcut o alegere printre operele creștine pe care le-a primit. În acest fel, ea își refuză anumite atitudini și nu ia în considerare anumite moduri de a gândi. Se închide în altele și ia în mod clar decizia de a nu fi decât ortodoxă. Prin alegerea sa, atunci când judecă, ea însăși este judecată.

Pentru a sonda mai bine spiritul acestui act decisiv, va trebui să distingem ideile principale ale constituirii gândirii creștine în Orient în prima perioadă.

II. COORDONATELE GÂNDIRII CREȘTINE ÎN ORIENT

Expunerea și dezvoltarea gândirii creștine au venit ca răspuns la o dublă necesitate. Mai întâi, credința trebuia aprofundată, comunicată sieși și celorlalți, formulată în mod clar, precis și pentru totdeauna; aceasta a fost realizarea teologiei creștine. Mai era nevoie și de apărarea credinței; aceasta a fost opera apologeticii.

---

[1] Mansi, t. IX, p. 376; cf. IX, p. 171 și urm., și pp. 211-213 și urm.

[2] *Ibid.*, t. IX, p. 384; t. XI, p. 632 și t. XII, p. 377.

Este ceea ce-i oferea creştinismului, încă de la început, un aer militant în cel mai înalt grad şi impunea, de o manieră clară, folosirea însăşi a raţiunii; un exerciţiu care i-a deschis raţiunii umane, prin intermediul credinţei, perspective pe care nu le descoperise încă.[1] Să nu uităm că punctul de plecare şi ghidul raţiunii creştine este Revelaţia: „Moise, ne spune Clement din Alexandria, convins că Dumnezeu nu ar putea fi niciodată cunoscut prin înţelepciunea umană, strigă «Arată-mi-te»[2] şi se grăbeşte să pătrundă în întunericul de unde venea vocea divină". Scopul raţiunii nu pare a fi altul decât cel de a ajunge la o oarecare înţelegere a Revelaţiei. Ca atare, *fides quaerens intellectum* nu este doar principiul speculaţiei medievale, ci, se afla, în mod conştient sau nu, la baza oricărei speculaţii creştine. Raţiunea creştină se însufleţeşte şi se concretizează dintr-o ordine care o depăşeşte; ea nu pretinde deloc că îşi este suficientă; îndeplinirea sarcinii ei nu depinde doar de ea. Ea are nevoie de lumina şi de harul divin. Ca atare, raţiunea creştină nu se mişcă într-un câmp al raţiunii pure, al autonomiei; ea nu este o gândire care se gândeşte; din contră, este o raţiune care trebuie să se străduiască neîncetat să se depăşească, în calitate de raţiune umană, pentru a atinge această altă raţiune care este singura adevărată, adică Dumnezeu. Revelaţia este, în realitate, un apel la grecul de atunci care se converteşte ca să îşi extindă cadrele puţin cam rigide ale raţiunii sale; ca şi pe cele ale conştiinţei sale. Creştinismul este un nou „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Omul este chemat să-l descopere în sine pe omul religios prin excelenţă; un om religios de o calitate profund spirituală şi care-l cuprinde pe om în integralitatea sa. Nu mai este vorba de cetăţean, nici de individ, nici de om, în general. Este vorba de o sinteză a tuturor calităţilor umane care motivează existenţa omului prin dependenţa de Dumnezeu. Dependenţă şi în acelaşi timp eliberare. Căci această dependenţă îl eliberează pe om de propriul său jug, jugul uman,

[1] Cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 1, p. 13

[2] *Stromate*, II, 2.

și îl face să recunoască adevărata lui soartă care este înălțarea către Dumnezeu, Tatăl lui. Deci, nu mai este vorba de omul ideal descoperit de Socrate și de idealismul atenian, de un om care poate deveni în final victima propriei sale rațiuni. Este vorba de omul religios ideal, de omul fiu al lui Dumnezeu. Îndemnul la eliberarea de jugul uman a fost formulată de Sfântul Pavel în a sa *Epistolă I către Corinteni* într-un mod categoric și definitiv: „Căci" se spune aici, „scris este că voi pierde înțelepciunea înțelepților și voi nimici prudența celor prudenți. Unde este înțeleptul? Unde este învățatul? Unde este filosoful acestui secol? Oare Dumnezeu n-a făcut nebună înțelepciunea acestei lumi? Căci de vreme ce lumea nu a știut, prin înțelepciune, să-l cunoască pe Dumnezeu, în înțelepciunea lui Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să-i mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Iudeii cer minuni, iar grecii cer înțelepciune; noi, din contră, îl propovăduim pe Hristos cel răstignit, scandal pentru iudei, nebunie pentru neamuri; dar pentru cei chemați, fie dintre iudei, fie dintre neamuri, Hristos este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu, deoarece nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor, iar slăbiciunea lui Dumnezeu este mai puternică decât puterea oamenilor".[1]

Dar dacă rațiunii nu îi este dat să conteste Revelația, în schimb, îi este dat să o interpreteze. Ea trebuie să-l ghideze pe cel credincios să-i perceapă esența, să-i identifice consecințele, să formuleze regulile de comportament. Și chiar mai mult. Revelația fiind păstrată în Scripturi, orice gândire creștină este în realitate o interpretare. Diversitatea opiniilor teologice, inclusiv ereziile, au aproape mereu ca punct de plecare, când nu caută în acestea un sprijin sau un refugiu, unul sau altul dintre textele din Scripturi; ca atare, aproape toate se reduc la problema interpretării, în sensul cel mai

[1] Traducere de Étienne Gilson, *op. cit.* I, 23. [Este vorba de versetele biblice 19-25 din *Epistola I către Corinteni* pe care le traduce Étienne Gilson; am urmat alegerea acestuia, luând în seamă și textul biblic canonic, dar am preferat să păstrăm spiritul original al lucrării din rațiuni de fidelitate a textului și de înțelegere precisă a acestuia; (n. tr.).]

deplin al termenului. Orientul a înţeles devreme întreaga importanţă a interpretării, concepută în acest mod. Scrierile Părinţilor din Orient sunt în mare parte comentarii la Sfintele Scripturi şi, în general, orice încercare a gândirii lor nu vizează decât comentarea Revelaţiei şi elaborarea acesteia. De aici o primă caracteristică importantă a gândirii creştine. Este efortul constant de a trece de la credinţă la cunoaştere, pentru a da o structură logică a ceea ce, prin natura sa, este impenetrabil. „A simţi imposibilitatea înţelegerii sale, acesta este un mesaj al esenţei divine, zice Vasile de Cezareea, – în termeni care formulează deja *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus".[1] Pentru ca această structură logică să fie valabilă, era nevoie de eliminarea oricărui subiectivism, de înţelegerea esenţei religioase cu cea mai mare obiectivitate. Acestui efort gândirea greacă îi pune la dispoziţie aproape tot materialul. Atitudinea de care vorbim a avut drept consecinţă substituirea speculaţiei a ceea ce trebuia să fie, înainte de toate, viaţă religioasă. Aceasta este, în orice caz, atitudinea care a prevalat în Orient unde a fost cultivată cu predilecţie teologia speculativă.

Dar unde trebuie căutată esenţa religioasă? În duhul sau în litera Scripturilor? Două şcoli, cea din Alexandria şi cea din Antiohia au încercat să răspundă la aceste întrebări.

Panten, spre sfârşitul secolului al II-lea d. Hr., a ridicat şcoala catehetică din Alexandria la rangul de şcoală de teologie. Succesorii lui imediaţi, Clement din Alexandria şi Origen – mai ales acesta, au dat şcolii principiile sale fundamentale, care sunt: libertatea de cercetare, reducerea credinţei la cunoaştere cu ajutorul filosofiei şi folosirea metodei alegorice pentru interpretarea Scripturilor. Printre discipolii sau adepţii săi se numără, printre alţii, Atanasie cel Mare, Vasile de Cezareea, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Eusebiu de Cezareea, Didim cel Orb, admirator al lui Origen, condamnat şi el la Sinoadele Ecumenice al V-lea, al VI-lea şi al VII-lea şi Chiril de Alexandria, care a întrebuinţat metoda alegorică cu

[1] *P.G.*, t. 32, col. 869, c. Epistola 234, 2.

toate excesele ei şi a realizat o exegeză mistică a Vechiului Testament. În Occident, Ambrozie şi Augustin s-au folosit de metoda alegorică doar în discursurile lor pentru întărirea credincioşilor. Vasile de Cezareea a păstrat o atitudine similară.

Un secol mai târziu, în jurul anului 260, a fost fondată Şcoala din Antiohia de către Lucian de Samosata, maestrul lui Arie. Şcoala din Antiohia se caracterizează prin opoziţia sa faţă de Şcoala din Alexandria în privinţa metodei interpretative. Ea susţine metoda istorico-gramaticală, iar printre discipolii sau adepţii săi se numără Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, considerat fondatorul metodei critice folosite acum, Ioan Hrisostom, Vasile de Cezareea, Nestorie şi Teodoret de Cyr, care a ştiut să evite, pe de o parte, excesele alegoriştilor, iar pe de altă parte, excesele raţionaliste ale lui Teodor de Mopsuestia; de aceea, el este considerat cel mai mare exeget din Orient. Şi Augustin a urmat metoda Şcolii din Antiohia în scrierile sale exegetice.

Şcoala din Alexandria a rezolvat pentru totdeauna problema relaţiilor dintre elenism şi creştinism, acceptând mai întâi folosirea filosofiei şi mai apoi orice înaltă manifestare a culturii greceşti.[1] Începând cu secolul al IV-lea, învăţaţii antici erau bunul comun al creştinilor şi al păgânilor. Prin elanul său speculativ, Şcoala din Alexandria a deschis perspective prolifice în efortul de a raţionaliza sau, mai degrabă, de a spiritualiza credinţa. Este adevărat că prin libertatea pe care i-a conferit-o cercetării, ea a deschis calea doctrinelor care se îndepărtau de dogma creştină; de exemplu, lui Origen, dar aproape numai lui singur. În realitate, marile erezii s-au născut aproape toate la Şcoala din Antiohia; şi asta, în mare măsură, din câte se pare, din cauza modului în care cele două şcoli analizau textele.[2]

---

[1] A se vedea faimoasa omilie a lui Vasile de Cezareea (nepotrivit intitulată discurs; ea este un scurt tratat): „Către tineri despre cum să citească cu folos operele grecilor". *P.G.*, 31, 564, C-589 B.

[2] Cf. a) Jean Daniélou, *Origène*, p. 166 şi urm. şi b) Jean Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze, théologien* , pp. 42-49.

Din cele de mai sus este evident că Şcoala din Alexandria căuta esenţa religioasă în duhul Scripturilor, în timp ce aceea antiohiană o căuta în litera Scripturilor. Conţinutul textelor Scripturii este triplu, ne spune Origen; există mai întâi conţinutul carnal, cel al literei, apoi există conţinutul psihic, respectiv conţinutul moral, şi, în cele din urmă, conţinutul spiritual, care doar el este mistic şi profetic şi la care poate ajunge doar omul perfect. Ca atare, nu litera ne va opri, nici elementul istoric, în efortul nostru de a înţelege elementul divin, vocea lui Dumnezeu, care se ascunde în Scripturi. Nu vom trece de la elementul gramatical-istoric al textului la elementul său spiritual şi divin. Se va proceda invers, doar elementul divin putând să le confere sensuri celorlalte conţinuturi ale textului. Iată ca exemplu al acestei metode continuarea textului citat mai sus din Clement din Alexandria: „Moise", se spune aici, „s-a grăbit să intre în întunericul de unde venea vocea dumnezeiască". Dar ce este acest întuneric? „Sunt noţiunile de nepătruns şi ἀειδεῖς al fiinţei; căci Dumnezeu nu se află în întuneric sau într-un loc, ci dincolo de loc, de timp şi de calitatea faptelor". Textul din Vechiul Testament este astfel adaptat la noţiunea de Dumnezeu în forma pe care o lua atunci sub influenţa filosofiei greceşti. Astfel, spiritul exegetului se putea mişca liber, iar mişcarea sa liberă îmbogăţea înţelegerea dogmei. Oricât de ciudat ar părea, doar atitudinea în chestiune consideră cuvântul divin o fiinţă aparte, exterioară omului şi care îl depăşeşte, ἔξω ὂν καὶ χωριστόν. Ea este o atitudine specific religioasă; ea pleacă de la religie şi rămâne în religie. Depărtarea de text este, în realitate, cerută de o apropiere de vocea lui Dumnezeu. Atitudine care ducea pe de o parte la speculaţie, dar a ştiut şi să salveze forma populară a creştinismului; ea le rezistă tuturor celor care, împinşi de raţionalismul lor, doreau în fapt să facă din creştinism o filosofie. Celor care preferau să vadă partea morală, adică mai degrabă pe cea umană, ea le amintea neîncetat teologia şi avea grijă să ţină gândirea religioasă sub dominaţia originii mistice a religiei. Ca atare, mai degrabă Şcolii din Alexandria îi revine meritul structurii, aproape definitive, pe care a luat-o creştinismul. Salvare a

originii mistice a religiei; înălțare de la credință la cunoaștere; spiritualizare și cercetare liberă în interiorul Revelației; raționalismul adoptat doar pentru a ajuta la formularea dogmei, care în sine însăși poate fi inaccesibilă rațiunii umane. Mai trebuie reținută și o altă chestiune. Alegoristul, în dorința sa de a vedea peste tot elementul divin, iar, în același timp, permițându-și să formuleze propria gândire religioasă, este inamicul oricărui antropomorfism în religie, distanța care îl separă pe om de Dumnezeu fiindu-i mereu prezentă.

Cu totul alta este atitudinea Școlii din Antiohia. Ea se străduiește să se păstreze, pe cât posibil, aproape de text și caută sensul primar și gramatical al cuvintelor, respingând exegeza alegoriștilor, care nu este, după opinia lui Teodor de Mopsuestia, decât o adunătură de povești. Doar studiul istorico-gramatical al textului va oferi posibilitatea de a se ridica la teorie. Dar odată ajunși aici, i se acordă atenție mai degrabă elementului moral și istoric, lăsându-se de o parte sensul mistic. Fără a-și da seama, poate, Școala din Antiohia caută mai degrabă elementul uman din Scripturi. Această muncă presupune un mare interes științific. Nu se întâmplă același lucru în privința religiosului. Nu se pot analiza Scripturile doar în spiritul acestei metode, fără a se afla în fața pericolului de a examina textul ce conține vocea divină în același spirit cu o scriere umană, fără a cădea în capcanele raționalismului științific. Înclinația rațională a antiohienilor s-a manifestat puternic și clar în privința ereziilor născute din problema hristologică. Lucian de Samosata și elevul lui, Arie, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia și elevul lui, Nestorie, sunt toți elevii Școlii din Antiohia. Mai mult, Teodor de Mopsuestia a fost caracterizat drept părinte al pelagianismului care a oferit o interpretare rațională a păcatului originar.[1]

Cele de mai sus ne arată că pentru a ajunge la o interpretare pe cât de complet posibilă a Scripturilor era necesară o sinteză a

[1] Migne, *Patrologia Latina*, t. 48, col. 109, și urm.

celor două metode. Ea a fost încercată de Teodoret de Cyr care, aşa cum am spus, evita atât excesele alegoriştilor, cât şi pe cele ale raţionalismului. Dar violenţa pasiunilor partidelor opuse a dăunat înţelegerii încercării sale. Astfel, ca atare, aceste secole atât de bogate în spirite creatoare şi originale nu au ştiut să ajungă la sinteza care ar fi împăcat, în privinţa problemei interpretării, opoziţia existentă în Scripturi între elementul uman şi elementul divin. Pentru asta, ar trebui să se arate că în prim-plan procedeul ştiinţific este absolut necesar pentru studiul critic al textului; dar, odată ce textul este stabilit, trebuie să fie utilizată o atitudine intuitivă, divinatorie chiar, pentru a-i percepe elementul spiritual, efort în care alegoria ar fi de un preţios folos.

Prin alegerea sa, Bizanţul se aşază clar de partea misticismului creştin, iar aici trebuie să ne aşteptăm să găsim toate trăsăturile pe care le comportă ortodoxia, în forma pe care sinoadele i-au conferit-o. De acum înainte, în Bizanţ, drama gândirii creştine, ca a tuturor ortodoxiilor, va consta în următoarea antinomie: există, pe de o parte, efortul constant de tipizare a gândirii teologice într-o formă pur logică şi abstractă, iar aceasta este afirmarea logicii, – iar, pe de altă parte, credinţa în supralogic, într-un Dumnezeu care se află dincolo de raţiunea umană, imperceptibil, incomprehensibil. Forma logică se străduieşte să cucerească o substanţă prin definiţie imperceptibilă.

III. UN TRIPLU FORMALISM AL CULTURII BIZANTINE

Trebuie notat faptul că ortodoxia, oricât de pură ar fi, era, ca să spunem aşa, îmbibată de elenism. „Tot ceea ce s-a spus de bine, de oricine, este al nostru", spunea deja Iustin.[1] Această gândire implică în mod natural o alegere, – tot ceea ce s-a spus de bine –, iar alegerea este poruncită de o credinţă ce consideră că posedă

[1] *II^e Apologie*, cap. XIII, p. 177, Paris, Picard, 1904.

adevărul în totalitate. Grigorie de Nazianz merge mult mai departe decât Iustin. „Astfel", spune el, „din cultura profană noi am păstrat ceea ce este căutare și contemplare a adevărului; iar ceea ce duce la cei răi, la eroare și la abisul ruinei, noi am îndepărtat. Le este dat acestor erori să servească evlaviei noastre, făcându-ne să înțelegem binele prin contrast cu răul, opunând slăbiciunii lor forța doctrinei noastre. Cunoașterea nu este, deci, de condamnat, deoarece unii iubesc să spună acest lucru".[1] Apoi, orice element din lumea păgână admis în creștinism capătă, doar prin faptul că este admis, un nou conținut și doar o analiză minuțioasă a acestei alegeri va arăta originalitatea gândirii creștine. Pe de altă parte, același act al alegerii în chiar momentul în care este condamnat de credință, o condiționează la rândul său. Ca atare, se cere o dublă examinare: din punctul de vedere al celui care alege și din punctul de vedere al celui care este ales. Nu este locul aici să procedăm la o asemenea examinare care, după opinia noastră, trebuie realizată. Ne este suficient să facem trimitere la excelenta lucrare a lui E. Bréhier[2] pentru înțelegerea contribuției grecești ce existase deja în gândirea creștină la începutul epocii bizantine.

Ne vom opri aici la alte câteva puncte care, deși nu sunt toate din domeniul filosofiei, au influențat, totuși, progresul gândirii bizantine; ele arată, în plus, în ce măsură creștinismul din secolul al VI-lea era pătruns de elenism, dar și modul în care acesta era îndepărtat, în consecință, de inspirația sa originală. În celebra lui scrisoare către prietenul său, Pylemene, Synesios de Cyrene[3] (sec. IV d. Hr.) susține că filosofia este superioară oricărei retorici și oricărei arte. În aceste cuvinte regăsim vechea temă atât de discutată de la Socrate, Platon și Isocrate, adică: trebuie ca filosofia să ofere educația demnă omului sau retorica? Problemă de mai multe ori rezolvată, dar reluată de mai multe ori cu și mai mare

---

[1] P.G., t. 36, col. 508-509. Traducerea este preluată din Salaville „De l'hellénisme au byzantinisme", in *E.O.R.* t. 30, 1931, p. 36.

[2] *Histoire de la Philosophie*, t.1, cap.VI, VII și mai ales VIII.

[3] *P.G.*, t. 66, col. 1473-1477.

forţă.[1] Aelius Aristide (117-177 d. Hr.) aşază educaţia retorului mai presus de cea a filosofului. Este un fel de a spune că se pune mai puţin accentul pe discurs în raport cu obiectul; este preferat discursul în raport cu auditorii. Nimeni nu poate nega marea influenţă exercitată asupra literaturii creştine de diatriba cinicilor, gen dominat de grija de a convinge, deci, în fond, retorică. Mai mulţi dintre marii Părinţi ai Bisericii au fost elevi ai sofiştilor şi ai retorilor şi au primit o educaţie mai curând retorică decât filosofică. În acest mod discursul creştin a fost marcat de o predilecţie pentru formă, cu atât mai mult cu cât gândirea creştină este deseori, în realitate, o predicare, atunci când nu este o mărturisire de credinţă. Acelaşi Synesios care afirmă superioritatea filosofiei, lasă să se întrevadă în lucrările lui, mai ales în cele 156 de scrisori ale sale, un strălucit talent de orator. Grija pentru retorică devine una dintre caracteristicile constante ale literaturii bizantine în întregime. Procopius din Gaza declară că retorica este lucrul cel mai important.[2]

O altă consecinţă foarte importantă a acestui formalism este aticismul, adoptat devreme de Părinţii Bisericii şi lăsat moştenire şi bizantinilor, care s-au mândrit repede cu perfecţiunea atică a limbii lor. Enea din Gaza[3] (sec. IV) îl felicită pe sofistul Teodor pentru forma îngrijită a limbajului său, ceea ce face ca tinerii atenieni să considere potrivit să vină la sirieni pentru a învăţa să aticizeze. Pasiunea pentru aticism, pe care gândirea bizantină îl preia, a fost – iar acest lucru trebuie spus – fatală pentru dezvoltarea ei. Ceea ce a întărit la bizantini tendinţa lor, deja puternică, spre tradiţionalism, aşa încât sufletul lor orientat spre trecut a tins să se compare, într-un mod mai degrabă exterior, cu modelele pe care acest trecut le-a oferit. În efortul constant de a se păstra egal cu trecutul, este natural ca bizantinul să se uite pe sine însuşi şi să uite prezentul şi mai ales viitorul. Este normal ca el să

---

[1] Cf. B. Tatakis, *Panétius de Rhodes*, p. 220-221, Paris, Vrin, 1931.

[2] R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873, p. 543.

[3] *Id., op. cit.*, scrisoarea XVIII.

nu dezvolte efortul necesar pentru a se scruta pe sine însuşi, de a se examina, de a se cunoaşte, de a se exprima în prospeţimea şi elanul de originalitate, pe care doar limba maternă avea capacitatea de a le conferi discursului scris sau oral. Această pasiune pentru aticism denotă şi o predominanţă a tradiţiei greceşti asupra tradiţiei Noului Testament, scris în greaca populară. Cât de prestigioasă era tradiţia greacă vedem încă mai bine dacă ne gândim că sensul teologiei bizantine este profund social. Acest sens atât de profund social a fost exprimat, din pasiunea pentru aticism, într-o limbă deja moartă.

Mai există şi un formalism, cel al gândirii, despre care am vorbit mai înainte. Chestiunea care îi diviza pe filosofi şi pe retori este transpusă în interiorul gândirii. Trebuie să vedem într-o înlănţuire de gânduri forma logică, înlănţuirea logică sau conţinutul? Gândirea bizantină, interpretativă prin excelenţă, se preocupă mai degrabă de formă; ea are o preferinţă pentru tipizarea gândirii, ca şi cum ar vedea în formă substanţa gândirii.

Dacă acest triplu formalism îşi găseşte expresia tipică în epoca bizantină, el constituie în aceeaşi măsură o moştenire a primei perioade creştine, deoarece ea a fost cea care l-a acceptat mai întâi.

BIBLIOGRAFIE

1. Ἄμαντος K., *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Ἱστορίαν*, Atena, 1932.

1*bis*. Bréhier E., Y a-t-il une philosophie chrétienne? în: *RM., 1931*, p. 133-162.

2. Blondel M., Y a-t-il une philosophie chrétienne? *ibid.*, p. 599-606.

3. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, p. 99-109.

4. De Labriole P., *a)* Porphyre et le Christianisme, in *RHP., 3/1929*, p. 385-440 ; *b)* Pour l'histoire du mot humanité, în: *H.*, 1932, p. 421-427 şi 478-484.

5. Gilson E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. I.

6. Salaville., De l'hellénisme au Byzantinisme, în: *EOR.*, 1931, t. 30, p. 28-64.
7. Souriau M., Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ?, în: *RM., 1932*, p. 353-385
8. Stein L., Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, în: *AGPH.*, t. 19 (1896).
9. Valdenberg V., La philosophie byzantine aux IV^e^-V^e^ siècles, în: *B*, IV (1929), p. 237-268.

CAPITOLUL DOI

SECOLELE AL VI-LEA ŞI AL VII-LEA

I. CONSIDERAŢII GENERALE

În anul 425 d. Hr.[1] a fost fondată, de către împăratul Teodosie II, Şcoala Superioară creştină sau Universitatea din Constantinopol. Înfiinţarea acestei şcoli a avut un impact crucial asupra şcolilor păgâne din Atena, ce aveau deja puţini studenţi ca urmare a invaziei vizigoţilor, în timp ce aceasta a favorizat înflorirea vieţii spirituale în oraşul lui Constantin.[2] Profesori şi studenţi veneau aici din toate regiunile Imperiului; au venit chiar şi străini, printre care se numără şi Mesrob, fondatorul literaturii armene. Numărul profesorilor era fixat la treizeci şi unu; existau trei retori şi zece gramaticieni pentru limba latină, cinci retori sau sofişti (*sophistae*) şi zece gramaticieni pentru limba greacă, două catedre

---

[1] Apud Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen in Constantinopel*, p. 2. În realitate, este vorba de o reorganizare şi de o mărire a Universităţii fondate de împăratul Constantin (a se vedea L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, p. 457 şi urm.).

[2] În 475, biblioteca din Constantinopol număra deja cam 120.000 de volume. Λαμπρος K., *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ Κράτους*, Ἀθῆναι, 1939, t. 1, p. 132.

de jurisprudență și una de filosofie.[1] Numai și această enumerare este suficientă pentru a demonstra modul în care sofiștii și gramaticienii erau considerați mai importanți decât filosofii. Școlile din Atena nu aveau o situație diferită. Damascius, primul mare reprezentant al gândirii păgâne, deplânge în *Viața lui Isidor* (pp. 221-227) inferioritatea evidentă a învățământului filosofic din Atena în epoca sa (sec. al V-lea). Vom putea spune că filosofia își pierduse atracția, locul său fiind luat de sofiști și gramaticieni? Acest lucru este adevărat într-un sens; dar nu trebuie uitat că în acea vreme filosofia era mai curând absorbită de teologie, atât la creștini, cât și la păgâni, ai căror ultimi filosofi erau în aceeași măsură atât teologi, cât și filosofi, respectând cu o evlavie scrupuloasă toate practicile păgânismului. La început, Constantinopolul nu era singurul centru spiritual al Imperiului creștin; Antiohia, Alexandria, Cezareea (din Capadocia) și Gaza erau centre foarte înfloritoare. Abia din secolul al VII-lea, Siria și Egiptul fiind ocupate de arabi, orașul lui Constantin a devenit centrul unic al vieții spirituale a Bizanțului; el a devenit încetul cu încetul sufletul poporului bizantin, vatra unde era făurită mentalitatea bizantină; el dădea ritmul oricărui eveniment; orice acțiune era considerată în funcție de el și tot la el aspirau și credincioșii săi. El s-a bucurat, timp de zece secole, de o splendoare și de un prestigiu pe care puține orașe le-au cunoscut.

În 529 d.Hr, închiderea școlilor filosofice din Atena de către Iustinian a înlăturat ultimul obstacol din calea triumfului definitiv al creștinismului și al celui al Constantinopolului ca centru spiritual creștin. Într-adevăr, Atena și școlile sale fiind ultimul meterez al păgânismului muribund, închiderea acestor școli trebuie văzută ca un act de ostilitate la adresa păgânismului mai degrabă decât la adresa elenismului și a filosofiei. Epoca lui Iustinian rămâne strâns legată de literatura clasică, ale cărei comori pătrund progresiv în literatura creștină. A se hrăni cu scriitorii clasici și a manifesta gusturi literare, acestea vor fi semnele carac-

[1] *Codul Teodosian*, XIV, 9, 3.

teristice constante ale bizantinilor. Una dintre problemele pe cât de importante pe atât de dificile, este aceea de a desluşi partea orientală din civilizaţia bizantină, deoarece în elenism şi în creştinism, la începutul epocii bizantine, exista deja o lungă tradiţie a orientalismului, foarte lungă chiar în ceea ce priveşte elenismul. Este ceea ce face ca orientalismul, zis bizantin, să dateze, cel mai adesea, dintr-o epocă anterioară şi să-l determine pe bizantinolog să se întrebe de ce, într-un anume moment, un anumit element oriental are o anumită expansiune.

Totuşi, nu trebuie exagerată importanţa elementelor orientale sau a altor elemente în civilizaţia bizantină. Cea mai interesantă cale este aceea de a observa modul, deseori dramatic, în care fondul grec şi în acelaşi timp creştin din Bizanţ îşi asimilează sau elimină elementele orientale. Astfel, pentru a lua ca exemplu ereziile, care în cea mai mare parte vin din Africa de Nord şi din Asia, se poate vedea fără dificultate în victoria ortodoxiei victoria tradiţiei greceşti şi a tradiţiei pur creştine contra religiilor asiatice a căror reacţie se ascunde cu dificultate sub raţionalismul ereziilor. Prin intermediul monofizitismului, ca să dăm doar un exemplu, se exprimă sufletul sirienilor şi al egiptenilor chiar în conflictele şi dorinţele sale naţionale. Un alt exemplu este oferit de transformarea profundă pe care o înregistrează monahismul trecând din Egipt, ţara sa de origine, în Imperiul Bizantin şi în Occident. Misticismul său obscur şi inactiv, iraţional şi plin de superstiţii a cedat în faţa misticismului speculativ, a contemplaţiei raţionale sau activităţii practice. Putem obiecta, pe bună dreptate, că această transformare a monahismului nu a reuşit niciodată să înlăture rămăşiţele originii sale; există mereu, în Bizanţ, în interiorul monahismului, o luptă între ceea ce putem numi latura asiatică şi latura greco-creştină a vieţuirii monahului. Esenţial este faptul că Bizanţul nu a admis monahismul egiptean aşa cum era acesta şi că hotărârile sale arată preponderenţa tradiţiei greco-creştine. Să nu ne lăsăm înşelaţi de ceea ce am zis mai înainte[1] şi anume

[1] p. 14.

că, prin alegerea sa, Bizanțul ar prefera latura mistică a religiei. Este vorba de un misticism spiritual ce a favorizat acceptarea în creștinism, prin intermediul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, a gândirii neoplatonice. Cât despre puritatea creștinismului este suficient să reamintim că în acea epocă, în care astrologia și orice fel de divinație erau foarte apreciate printre filosofii păgâni, doar creștinismul a rezistat și a opus tipurilor de magie, divinației și astrologiei o credință curată în Dumnezeu și în liberul arbitru.[1]

Aceleași tendințe au fost esențiale pentru nașterea și formarea artei bizantine, produsul sintezei a trei elemente: elenismul, Orientul, creștinismul. Spiritul grec a știut să ofere prin această artă o expresie nouă exigențelor sale celor mai definitorii, respectiv claritatea planului, ordonarea logică a construcției, căutarea armoniei, noblețea liniilor, conciliind noua formă cu esența religioasă a creștinismului. Într-un efort analog, bizantinii vor căuta la filosofii greci termenii, uneori chiar și tematica, pentru structura logică și elaborarea filosofică a esenței religioase a creștinismului. Această atitudine s-a dezvoltat mai ales în epoca împăratului Iustinian, care a reușit să pună bazele Imperiului bizantin și să îi confere Bizanțului caracterul și mentalitatea proprii.

Un Stat, o lege, o Biserică, aceasta a fost scurta formulă de care ținea politica lui Iustinian.[2] În privința unității Bisericii, toate eforturile de unire au dus tocmai la efectul contrar. Ortodoxia și monofizitismul nu s-au împăcat; nestorianismul și maniheismul au continuat să existe. În secolul al VI-lea chestiunile religioase au ocupat primul plan. Fenomen nou și aproape unic în istorie, acest viu și înflăcărat interes pe care orice societate l-a manifestat față de chestiunile pur și profund teologice. Zece mii de monahi au invadat într-o dimineață Ierusalimul și i-au obligat pe reprezentanții împăratului (Iustinian), suspectați că îi favorizează pe

[1] A se vedea mai departe paginile deosebite din Philopon, *De opificio mundi*, p. 121, 200-202.

[2] A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 195.

monofiziţi să se declare contra acestora şi să accepte cele patru Sinoade Ecumenice.[1] Chestiunile teologice, mai ales dogma Sfintei Treimi şi cea a Întrupării Cuvântului, au atras prin sublimul lor spiritul bizantin; ele au pasionat pe toată lumea, de la împărat la patriarh, până la ultimele clase sociale. Acest interes faţă de cele spirituale denotă un idealism profund, o tendinţă clară către speculaţia adevărurilor teologice şi îi conferă teologiei un caracter eminamente social. Înţelegem cu uşurinţă de ce în această societate atât de pasionată de teologie, plăcerea de a filosofa sfârşeşte prin a fi considerată o impietate. Teologia trebuia să absoarbă raţiunea în întregime, raţiunea ca suflet al poporului, ortodoxia devenind, încetul cu încetul, o chestiune atât religioasă, cât şi naţională pentru poporul bizantin. O ultimă tentativă în secolul al VII-lea de a concilia ortodoxia şi monofizitismul a dus la naşterea unei noi erezii, monotelismul, consecinţă naturală a monofizitismului, şi a avut drept rezultat separarea lor definitivă. Cu monotelismul, ultima mare erezie hristologică, epoca ereziilor din Orient se termina. Înmulţirea lor rapidă, semn al îndelungatei tradiţii filosofice din teritoriile greceşti şi elenizate, a contribuit mult la elaborarea şi spiritualizarea credinţei. Ortodoxia a profitat mult de această situaţie. Apărătorii ei nu se limitau doar a le opune ereticilor litera dogmei; pentru a-i lăsa fără argumente, era necesar să le fie arătate duhul şi fondul dogmei. Ca atare, trebuia cercetată, dezvoltată şi elaborată dogma, pentru a fi arătată în acelaşi timp ca fiind cea mai fidelă fundamentelor religiei, dar şi mai spirituală şi mai profundă. Astfel, cu ocazia unei noi erezii se mai evoluează puţin în studiul dogmei, în formarea şi fixarea doctrinelor teologice. Este ceea ce face ca aceste discuţii teologice să nu fie lipsite, aşa cum vom vedea, de un interes filosofic considerabil. Căci, de ambele părţi, se făcea efortul de a prezenta o explicaţie raţională a doctrinei susţinute. Astfel, dialectica a fost, încetul cu încetul, introdusă în expunerea şi dezvoltarea noţiunilor

[1] J. Bois, în: *EOR.*, t. 4, p. 257.

teologice. În secolul al VI-lea asistăm, cu Leonţiu de Bizanţ, la debutul scolasticii. Discuţia despre persoana lui Hristos, pentru a da un exemplu, conduce la studiul şi la analiza problemei firii şi a ipostasului, ca şi la cea a raporturilor dintre fiinţă şi calităţile sale, probleme atât teologice, cât şi filosofice. Să adăugăm că aceeaşi problemă hristologică mai ridică încă întrebări asupra raportului dintre suflet şi trup, dintre divin şi uman şi că există o bună parte de filosofie ce cooperează la soluţionarea problemei teologice. Cu Leonţiu de Bizanţ debutează într-un mod mai sistematic utilizarea dialecticii şi a filosofiei greceşti pentru apărarea şi clarificarea dogmei. Terminologia, procedeele logice şi structura logică pe care teologii din această epocă le folosesc i-au făcut pe istorici să comită o eroare. Ei au susţinut că Biserica greacă este dominată, începând din secolul al V-lea, de filosofia aristotelică. Ei au uitat că în aceeaşi epocă neoplatonismul s-a infiltrat în creştinism prin intermediul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Adevărul este că bizantinii, cel puţin în acea vreme, aristotelizează mai curând în privinţa formei şi platonizează mai degrabă în privinţa fondului. Odată cu Ioan Damaschinul (sec. VII) aristotelismul pare că este preeminent pentru prima dată.[1]

Ca atare, Bizanţul revine la raţiunea greacă prin intermediul raţiunii creştine. Creştinismul proclamase, aşa cum am zis mai înainte,[2] eşecul raţiunii, care nu este decât o stupiditate în efortul ei de a fi obiectivă, logică, independentă. Înaintea raţiunii este iubirea, spun creştinii, iubirea ce duce la adevăr, la inefabil. Bizanţul îşi ia sarcina de a formula această raţiune creştină cu ajutorul raţiunii greceşti.

După cum vedem, mişcarea gândirii în timpul acestor prime două secole este clar teologică. Este ceea ce arată şi scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul[3] care constituie un eveniment de importanţă majoră pentru istoria gândirii. Acest personaj misterios,

---

[1] Ueberweg-Geyer, *Geschichte der Philosophie*, II, p. 130.

[2] p. 13.

[3] A se vedea E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 518-521.

elev creştin al lui Plotin, Proclus şi Damascius, purcede la asocierea neoplatonismului cu creştinismul, sau mai degrabă la interpretarea şi dezvoltarea dogmaticii creştine în spiritul şi din punctul de vedere neoplatonic. El şi-a compus scrierile, se pare, după moartea lui Proclus (485 d. Hr.); acestea au fost puse sub numele lui Dionisie Areopagitul, contemporan şi tovarăş al Sfântului Pavel.

Acest fapt i-a înconjurat opera de o aureolă incomparabilă şi a făcut din Dionisie Pseudo-Areopagitul maestrul misticii creştine. De atunci, nu este de mirare că misticismul creştin îşi desfăşoară numeroasele variaţiuni asupra temelor fundamentale ale neoplatonismului, care, după cuvintele lui Inge, „de la Sfântul Augustin – şi de la Synesios, adăugăm noi – până în epoca actuală, a fost mereu încorporat în Biserica creştină".[1] A fost nevoie, în mod firesc, de un anumit timp, înainte ca scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul să fie cunoscute şi să-şi exercite influenţa. Îl găsim pe Dionisie citat pentru prima dată ca autor al lor la Sinodul de la Constantinopol în 533. Apoi, cam la jumătatea acestui secol, Ioan de Scythopolis sau episcop de Scythopolis, publică primul comentariu la scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar prin Maxim Mărturisitorul, în secolul al VII-lea, operele sale se încorporează ca o moştenire vie, chiar foarte vie, în viaţa spirituală a Bizanţului. Neoplatonismul va rămâne filosofia teologiei mistice „ce nu demonstrează adevărul, ci îl face să fie văzut în stare pură, sub simboluri, făcând să pătrundă aici fără vreun raţionament sufletul însetat de sfinţenie şi lumină."[2]

Dionisie nu este singurul în această epocă ce se ascunde sub un pseudonim, atribuindu-şi propriile scrieri unuia dintre sfinţii cei mai veneraţi în Biserică.[3] Aceasta demonstrează că epoca aceea nu era favorabilă unor noi eforturi creatoare. Totuşi, nu trebuie să exagerăm şi să înţelegem în sensul propriu mărturisirea

---

[1] Citat de L. Brunschvieg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, I, p. 109.

[2] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Epist. IX*, I, P.G., 3, 1105 CD.

[3] Grumel, EOR, t. 30, (1931), p. 395.

bizantinilor care nu fac decât să repete ceea ce a fost deja spus de Sfinții Părinți. În acest fapt trebuie să vedem mai degrabă înclinarea spre predecesorii lor și să căutăm propria lor contribuție în ceea ce ei descoperă la izvoarele lor, în modul de a le prezenta și în interpretarea pe care le-o dau.

Mai rămâne de spus câte ceva despre mișcarea științifică în timpul acestor prime două secole. Creștinismul a știut să dezvolte, pe lângă misticismul său, o raționalitate care este, din mai multe puncte de vedere, foarte favorabilă științei. Este de semnalat în secolul al VI-lea o mișcare importantă în cadrul științelor matematice, ai căror maeștri par a fi cei doi arhitecți ai bisericii Sfânta Sofia, Isidor și Antim. În afara comentariilor la marii matematicieni Apoloniu din Perga și Arhimede, de la ei ne rămân alte scrieri care nu sunt lipsite de originalitate. Tot secolului lui Iustinian îi aparține și eminentul geograf și gramatician Ștefan din Bizanț (538-573). Dar opera științifică cea mai reprezentativă din această perioadă, o operă monumentală, ce merită admirația noastră, aparține domeniului științei dreptului; este vorba de opera legislativă a lui Iustinian. Această operă este produsul unei ample munci de sistematizare; cel mai mare merit al său este acela de a fi elenizat și creștinat dreptul roman. Pentru prima dată, într-adevăr, dreptul roman a trebuit să se adapteze la concepția creștină despre om și despre locul lui în societate, la obiceiurile și sentimentul dreptului din elenism.

Dar creștinismul, deși favorabil științei, împiedică de altminteri înflorirea interesului științific. Interesul teologic dominant absorbea total preocupările; teologia, știința divină, trebuia să fie ocupația unică a spiritului uman. Dintre înțelept și savant, cele două tipuri pe care cultura greacă le crease, creștinismul pare că nu vrea să îl asume decât pe primul. Toți sfinții sunt înțelepți creștini; înțelepți prin detașarea lor de sensibil, de trupesc, în atașamentul lor față de lumina divină, în efortul lor de a face să domnească aici pe pământ voința lui Dumnezeu, în lupta contra sinelui propriu în calitate de ființe slabe și păcătoase. Într-un asemenea tip locul rezervat științei epocii, respectiv știința umană,

dacă și acesteia îi este rezervat un loc, este secundar. Este ceea ce explică, în realitate, distingerea în cunoaștere a cunoașterii prin revelație, cunoașterea teologică, și în cunoașterea epocii, a științei umane, imperfecte, de care trebuie să se ferească. Această distincție dusă la extrem de către monahi, asceți mai degrabă, se sfârșește uneori prin a vedea în orice mișcare a gândirii umane o acțiune diavolească. Deși motivele decadenței științelor în epoca bizantină sunt multiple și speciale pentru fiecare dintre ele, această dispoziție a creștinului spre știința vremii nu poate să nu fie una dintre cele mai importante.

Este adevărat că tehnica a marcat un progres considerabil în timpul epocii bizantine, uneori chiar foarte important. Matematicianul Heron Cel Tânăr din Constantinopol a compus în 709 d. Hr. un tratat *Despre cadastru și despre aplicațiile mecanicii la mașinile de război.* Dar nu trebuie să ne înșelăm: progresul tehnicii nu rezultă numai din aplicarea adevărurilor științifice; el are mai degrabă un caracter empiric.

II. ORAȘUL GAZA. CEI TREI GAZEENI

Între Antiohia și Alexandria un nou centru de cultură și de mișcare intelectuală s-a format spre sfârșitul secolului al IV-lea d. Hr., în Gaza, oraș din Palestina. După o scholie a manuscrisului palatin al *Antologiei,* acest oraș „era prietenul Muzelor și atinsese cel mai înalt grad în arta cuvântului".[1] Mișcarea intelectuală și artistică din Gaza este remarcabilă prin atitudinea pe care a păstrat-o față de cultura greacă. Elenizați prin civilizație și cultură și creștini prin credință, gazeenii ne arată prin scrierile lor că au știut, exprimându-se într-un stil clar și viu, de o puritate profund elenică, să-și păstreze independența față de maeștrii gândirii grecești, în timp ce încercau să filosofeze după exemplul lor și să raționeze

[1] M. Croiset, *Littérature grecque,* 5, p. 984, n. 3.

ca adevăraţii filosofi. Dacă am compara această atitudine, aşa cum se exprimă ea la Enea din Gaza mai ales, cu cea pe care au avut-o Clement din Alexandria sau Origen – ne dăm seama de un grad remarcabil de elenizare a gândirii şi a culturii creştine.

Enea din Gaza (cca. 450-534)

Cele câteva informaţii oferite de mica antologie ce cuprinde propriile sale scrisori[1], precum şi cele oferite de contemporanii lui şi de presupunerile evocate de textul dialogului său filosofic *Theophrastos*, ne permit să trasăm o biografie, săracă în detalii, a celui mai important reprezentant, din domeniul filosofiei, al Şcolii din Gaza, Enea. El a fost, după propria lui mărturie, elevul neoplatonicului Hierocle, la Alexandria; şi-a petrecut aproape toată viaţa la Gaza şi a avut un mare renume ca profesor de retorică la Şcoala din acest oraş şi ca magistrat, πρόβολος şi ἔκδικος. Este posibil ca el să fi predat şi filosofia la Gaza. Este posibil să fi trăit îndestulat în tovărăşia cărţilor.[2] Procopius din Gaza, unul dintre prietenii lui cei mai buni, ne spune în scrisorile sale că Enea „avea un suflet drept şi o inimă nobilă; ...şi că preferă să abdice din funcţiunile sale decât să acţioneze necinstit cum au făcut alţi magistraţi".[3] O altă trăsătură îi completează fizionomia morală. Atins de o boală gravă, el îi scrie păgânului iatrosofist Gesius, prietenul său, şi, reproşându-i că nu-i face rost de leacuri, îl întreabă dacă crede că durerea nu este la fel de insuportabilă pentru un filosof ca pentru oricare om.[4]

Dialogul său filosofic *Theophrastos sau despre nemurirea sufletului şi despre învierea trupului* prezintă un dublu interes atât prin formă şi structură, cât şi prin conţinut. Enea din Gaza are plăcerea de a platoniza. Ca atare, Platon este numit aproape în fiecare pagină a dialogului său, iar acolo unde nu este numit, este prezent.

---

[1] R. Hercher, *Epistolographi graeci*, Paris, 1873, p. 24-32.

[2] R. Hercher, *op. cit.*, Scris. I.

[3] Traducerea este preluată din O. Legier, *op. cit*, t.7, 1907, p. 364.

[4] R. Hercher, *op. cit.*, Scris. XIX.

Stilul dialogului, produs al unui studiu meticulos și detaliat al scrierilor platonice, structura lui care ne face să ne gândim la mai multe dialoguri platonice în același timp, în fine, spiritul care vrea să fie socratic, toate acestea îl evocă pe Platon. Trebuie să recunoaștem că Enea din Gaza este, în general, un fericit imitator al grației și al firescului platonic. Cât despre fond, suntem departe de spiritualitatea dialecticii modelului său preferat. În realitate, în ciuda formei, nu există dialog în *Theophrastos*. Dintre cele trei personaje, Aigyptos, Theophrastos, Euxitheos, primul este aproape un simplu auditor, iar al doilea pune întrebările și aprobă, deoarece la sfârșit el se convertește. Doar al treilea personaj își expune ideile; deși expunerea sa lasă în orice moment puncte de lămurit sau de discutat, Theophrastos pune mereu numai întrebarea ce provoacă continuarea expunerii, și nu demonstrația filosofică. În ciuda acestui fapt, dialogul are un interes filosofic considerabil.

La început, Theophrastos se prezintă ca un savant omniscient: „De mai mulți ani", spune el, „nimeni nu m-a întrebat despre ceva nou". Cuvinte de sofist.[1] Apoi, el dezvoltă învățături de ordin livresc: „Iată", repetă el deseori, „ceea ce vor să mă învețe maeștrii din vechime." Ironie evidentă la adresa filosofilor păgâni din epoca lui, care, după opinia autorului nostru, nu fac decât să repete tezele predecesorilor lui. Or, lucrul nou este acolo, lângă Theophrastos, iar acesta nu are decât să fie atent ca să-l vadă. Și, într-adevăr, el îl vede la sfârșit. Se presupune că Euxitheos venea din Siria, țara noii lumini, și se îndrepta spre Atena pentru a studia pe lângă filosofi chestiunea nemuririi sufletului; la Alexandria el îl întâlnește pe filosoful atenian Theophrastos și începe cu el o discuție în această privință. El pretinde, servindu-se de ironia socratică, că vrea să fie învățat, când, de fapt, el, sirianul, este cel ce îi va învăța pe ceilalți. Astfel, copiii atenienilor nu vor mai merge în Siria doar pentru a învăța să aticizeze. Doar că acest Socrate sirian își uită repede ironia, căci are un răspuns plin de certitudine pentru

[1] Cf. Platon, *Gorgias*, 447 D.

orice întrebare. Euxitheos nu caută adevărul prin conversație; el l-a găsit deja, îl deține și nu vede în această situație decât o ocazie de a-l expune, dacă nu chiar de a-l impune celorlalți. Iată trăsăturile esențiale care nu au nimic în comun cu Academia. La finalul dialogului, în timp ce Platon, după ce a epuizat dialectica, ar fi lăsat mitul să continue, ce face Enea? „Nicio dogmă", zice acesta, „de la bunii creștini, nu se oprește la cuvinte; direct din fapte ea își ia certitudinea."[1] După care expune minuni recente care demonstrează tezele stabilite, respectiv învierea trupului, atotputernicia lui Dumnezeu etc. Descoperirea lui Dumnezeu din dragoste față de oameni și realism mistic, iată izvorul și direcția gândirii filosofice a lui Enea. Atitudinea lui amintește mai degrabă de cea a stoicilor, dar și diferă în mod esențial de aceasta, dat fiind că certitudinea stoică are drept izvor rațiunea umană autonomă. Euxitheos, după ce l-a ascultat pe Theophrastos expunând diferitele doctrine ale celor din vechime în privința sufletului: „A spune lucruri contradictorii", exclamă el, „nu este specific științei, ci lipsei de experiență. Văd că această dogmă nu vă vine de la Dumnezeu. În caz contrar, toată lumea ar gândi același lucru. Aceasta nu este decât o vanitate umană."[2] Este un fel de a spune că ideile lui sunt cuvântul lui Dumnezeu însuși. Stoicii, cinicii și creștinii se aseamănă prin predilecția lor pentru chestiunile căii vieții proprii și a celorlalți. Este ceea ce ne face ca atunci când îl citim pe Enea din Gaza să avem deseori impresia de a fi în posesia unei diatribe. Subiectele și argumentația sunt aproape identice. Dar diferența nu este mai puțin semnificativă. Stoicul, înțelegând, trebuie să împlinească în viața aceasta destinul care îi este rezervat. Creștinul lucrează în această viață pentru viața viitoare. Stoicul pleacă de la autonomia rațiunii pentru a ajunge la o pulverizare a individului, a persoanei umane; aici, omul este indisolubil legat de o cosmologie dominată de hilozoism și de fatalism. În creștinism,

[1] *P.G.*, t. 85, col. 996, B.

[2] *P.G.*, 85, 885 B. Acest pasaj amintește de cel al Sfântului Vasile din *Omiliile la Hexaimeron* (P.G., 29, 8, A.B).

din contră, modestia pe care omul o simte faţă de Dumnezeu duce la împlinirea persoanei umane în spiritualitate, deoarece această fiinţă smerită este în acelaşi timp şi fiu al lui Dumnezeu care este duh prin excelenţă. Prin această preocupare pentru viaţa viitoare, creştinul se îndepărtează de stoicism pentru a se apropia de platonism şi de neoplatonism. Dar Platon, ca de altminteri şi ceilalţi filosofi greci şi barbari, nu au perceput, după spusele creştinilor, decât adevăruri parţiale, comiţând erori grave, fie cu privire la natura lumii, fie cu privire la cea a sufletului. Era deci de datoria creştinilor să denunţe erorile şi să reveleze adevărul divin în toată puritatea sa. Cu cât afinităţile de gândire cu Platon erau mai strânse, cu atât era mai necesar să se traseze limitele exacte dintre aceste două lumi, mai ales în acea epocă, în care neoplatonismul găsise în Proclus şi în Damascius ultimii săi mari maeştri.

Doctrina lui Platon despre preexistenţa sufletului duce la metensomatoză şi implică o cădere a sufletului unei fiinţe superioare într-o fiinţă inferioară. A admite asta înseamnă a-i da celui rău ocazia de a-şi spori răutatea; ceea ce nu este drept, deoarece a judeca înseamnă a lecui.[1] Pentru a demonstra preexistenţa, s-a recurs la doctrina reminiscenţei. Dar cum se face că sufletele îşi aduc aminte doar de rău şi nu de bine? Şi de ce un om ca Socrate nu aminteşte nimic de existenţele sale anterioare? Mai mult: dacă sufletul preexistă, ce face înainte de a intra în trup? Şi aceasta nu este tot: sufletul, părăsindu-şi locul lui gol pentru a intra în corp, ar cauza o dezordine în ordinea care trebuie să domnească peste tot şi mereu.[2] De altminteri, aceste doctrine ale lui Platon duc la o diminuare a sufletelor. Iar cum, pe de o parte, sufletele oamenilor de bine merg pe Câmpiile Elizee, iar pe de altă parte, ale celor răi se coboară în Hades pentru a nu mai ieşi de acolo, va veni o vreme când nu vor mai exista suflete pentru lumea sensibilă.[3] În orice caz, Judecătorul nu are nevoie de un mare număr de existenţe pentru

[1] *P.G.*, 85, 896 A.

[2] *Ibid.*, 948B.

[3] *Ibid.*, 956B.

a judeca bine; una singură îi este suficientă.[1] După cum vedem, mai ales acest Platon al miturilor este cel care îi atrage atenţia şi care este criticat de Enea; iar miturile sunt înţelese aproape în sensul propriu.

Sufletul, ne spune Enea, se naşte cu corpul şi îşi datorează nemurirea faptului că este o esenţă raţională.[2] Creatorul, mereu identic cu sine însuşi, dincolo de timp, a conferit şi conferă neîncetat nemurirea tuturor fiinţelor raţionale. Cât despre numărul de suflete, nu este infinit decât în raport cu noi; în raport cu Dumnezeu el este finit. De altminteri, universul este plin de puteri raţionale; dar sunt motive să credem că numărul lor mare le cauzează acestor esenţe imateriale câteva probleme şi o oarecare micşorare a numărului. Totul este unu, iar fiecare umple totul, iar totul se alătură ansamblului fiinţelor.

Dintre toate calităţile sufletului, liberul arbitru constituie primul şi cel mai mare dar pe care Dumnezeu ni l-a făcut. Liberul arbitru este cel mai mare semn de nemurire pe care Dumnezeu ni l-a dat.[3] El poate face din om un Dumnezeu.[4] Acesta este pentru creştin un ideal de realizat, o credinţă directoare. Că oamenii se nasc în mod necesar buni, iar virtutea lor nu ar avea nicio valoare; aceasta nici măcar nu ar fi o virtute,[5] deoarece libertatea de a acţiona este cea care îi conferă virtuţii esenţa sa. Trebuie doar să ne dăm seama că nu suntem liberi pentru a alege răul. A ne servi bine de propria libertate, aceasta înseamnă să ne aşezăm în slujba Binelui. Dar, deşi liberi, avem nevoie de Dumnezeu pentru a împlini fapta după alegerea noastră.

O nouă antropologie se schiţează în *Theophrastos*. Sufletul este non-divin, non-preexistent, dar nemuritor. Omul îşi construieşte propria istorie folosindu-şi liberul arbitru, care nu trebuie să fie

---

[1] *Ibid.*, 941B.

[2] *Ibid.*, 949B.

[3] *P.G.*, 85, 969-972.

[4] *Ibid.*, 909 A.

[5] *Ibid.*

determinat decât doar de preocuparea pentru bine. Iar trupul însuşi, înviat într-o zi hotărâtă de voinţa divină, chestiune ce îi scandaliza pe păgâni, îşi va regăsi sufletul şi va deveni nemuritor prin atotputernicia lui Dumnezeu. Ca atare, în acest mod, materia însăşi va fi în viitor făcută nemuritoare. Aceasta deoarece lumea sensibilă tinde prin sine spre perfecţiune; pe de altă parte, sufletul lasă în trup ceva din nemurirea lui ca o sămânţă suficient de puternică pentru a aduna, cu ajutorul Providenţei divine, elementele trupului care sunt despărţite. Aici gândirea lui Enea o urmează pe cea a lui Aristotel. El admite, conform acestuia, că orice trup care are viaţă este compus din materie şi formă şi că aceasta din urmă, considerată idee activă, directoare, rămâne nemuritoare. Ea este cea care reface acelaşi corp, dându-i forma pe care o avea înainte de disoluţie. În afară de Aristotel, Enea îl urmează îndeaproape în ideile sale despre om pe Grigorie de Nyssa, care este pentru el un ghid preţios.[1]

Toată lumea sensibilă este acum muritoare: „Aştrii, zice Euxitheos, sunt lucrul cel mai încântător de pe cer, dar sunt muritori."[2] Nu poate fi altfel, căci ordinea cere producerea contrariilor. Dacă toate lucrurile s-ar asemăna, atunci nimic nu ar mai exista, căci toate ar fi unul şi acelaşi lucru.[3]

Lumea sensibilă este, dintr-un alt punct de vedere, un loc de acţiune pentru om. „Când un pictor pictează un frumos arhetip, el face mai multe imagini ale acestuia, pentru ca nicio parte a frumuseţii să nu-i scape. La fel, prin varietatea obiectelor şi prin transformarea lor, ajungem să contemplăm mai bine raţiunile care se ascund sub aparenţe".[4] Omul este centrul şi sfârşitul creaţiei lumii sensibile în această viaţă şi în viaţa viitoare, deoarece şi atunci e nevoie de un loc şi de un trup nemuritor pentru sufletele

---

[1] *P.G.*, 44, *De opificio hominis*, p. 125-256, 1328-1345; t. 46, p. 12-161. *De resurrectione.*

[2] *Ibid.*, 85, 961 B.

[3] *Ibid.*, 968 B.

[4] *Ibid.*, 969 A-B.

nemuritoare.[1] Loc şi trupuri care, desigur, nu vor fi ca locul şi corpurile sensibile. Întreaga creaţie este concepută în serviciul moralei; ea lucrează pentru ca omul să devină perfect şi fericit.

Lumea sensibilă, concepută astfel, constituie o realitate în care pot exista schimbări radicale, iniţiative absolute; cu alte cuvinte, o lume care poate avea o istorie şi care urmează calea progresului. Doctrina înălţării sensibilului la nemurire, ca şi cea a creării lumii ne arată clar opoziţia dintre creştinism şi neoplatonism, mai ales cel al lui Proclus, care susţinea teza veşniciei lumii. Dar dacă lumea este creată în timp, atunci Dumnezeul vostru – le reproşează neoplatonicii creştinilor – nu este creator decât din întâmplare, pentru că el începe să creeze de la un anumit moment. Iar creştinii răspund că Dumnezeu fiind însăşi acţiunea, el nu este niciodată inactiv; el a fost creator din veşnicie; aceasta deoarece are în jurul lui, din eternitate, universul fiinţelor inteligibile, create de el. În locul unei lumi eterne, al unui suflet preexistent şi etern, gândirea creştină pune o lume şi un suflet care au început în timp graţie atotputerniciei divine, dar cu scopul de a ajunge la nemurire; în locul eternităţii, nemurirea." Să mergem la acest Dumnezeu, îi zice Euxitheos lui Theophrast la sfârşitul dialogului, deoarece Platon însuşi a zis că învăţătura lui trebuie urmată, până când va apărea cineva mai învăţat ca el. Dar nu este nimeni mai învăţat ca Dumnezeu".[2]

Nemesius, episcop de Emesa, în tratatul său *Despre natura omului*, accepta veşnicia lumii şi preexistenţa sufletului.[3] Enea din Gaza, urmându-i îndeaproape pe Părinţii Capadocieni, ne oferă prin dialogul său măsura progresului efectuat în constituirea unei metafizici conforme cu legea creştină. Dacă această metafizică se construieşte cu ajutorul metodelor şi erudiţiei filosofice tradiţionale, nu este un motiv pentru a-i refuza originalitatea. Trebuie remarcat faptul că atât principiile, cât şi scopul acestei metafizici dezvăluie

---

[1] *Ibid.*, 957 B.

[2] *P.G.*, 85. 1001 C.

[3] A se vedea Jaeger V. *Nemesios von Emesa (Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios)*, Berlin, 1914.

o esenţă diferită a lui Dumnezeu de cea a omului. De aici putem trage concluzia că filosofia lui Enea de Gaza, ca de altminteri toată filosofia creştină, este o filosofie elenică în privinţa formei şi metodelor, moştenitoare a gândirii greceşti, dar creştină prin excelenţă în privinţa aspiraţiilor şi principiilor sale.

Zaharia, episcop de Mytilene (mort înainte de 553 d. Hr.)

Zaharia, episcop de Mytilene, numit Scolasticul, contemporan şi prieten al lui Enea, tot din Gaza şi el, a fost preocupat şi de crearea lumii în dialogul său: *Ammonius, sau despre crearea lumii.* În afara atitudinii comune a lui Enea şi a lui Zaharia, constatăm în mai multe puncte probleme şi argumente identice şi ar fi interesant de ştiut care dintre cele două dialoguri a apărut mai întâi. În mod firesc este posibil ca ambele să se sprijine pe locurile comune ale atitudinii creştine din epoca lor. Dialogul lui Zaharia este compus cu scopul de a respinge doctrina asupra eternităţii lumii profesată în Alexandria de neoplatonicul Amonnius Ἑρμείου, elev al lui Proclus, şi de medicul sofist Gesius. De la început, opoziţia dintre păgânism şi creştinism se prezintă într-un mod mai tranşant şi mai dur. Ammonius este, după opinia lui Zaharia, un aşa-zis filosof; cât despre Proclus, el este considerat fără menajamente ἀφιλόσοφος şi ἄσοφος*. Doctrinele se împart în doctrine elenice şi în doctrine creştine, iar de la un anumit moment, principalul personaj al dialogului, care este autorul însuşi, se denumeşte creştin.

Teza lui Ammonius, care este cea a lui Proclus şi conform căreia termenul „creaţie" nu semnifică decât o anumită legătură de cauzalitate, – lumea este născută numai în măsura în care este efectul unei cauze; coeternă creatorului, ea este ridicată la aceeaşi demnitate cu el,[1] – îl obligă pe Zaharia să dezvolte conceptul de Dumnezeu în toată puritatea sa creştină.[2] Dumnezeu, spune

* Ne-filosof şi neînţelept (n. tr.).

[1] *P.G.*,85, 1021 B.

[2] *Ibid.*, 1048 şi urm.

acesta, este inteligibil și netrupesc, incoruptibil și nemuritor, mereu în aceeași stare, necircumscris, dincolo de orice descriere, legătură și relație. Dintotdeauna el a fost creator, având în el rațiunile creatoare. Așa cum medicul este medic, chiar când nu îngrijește bolnavii, așa și Dumnezeu este creator, chiar când nu creează efectiv.[1] De altminteri, el continuă să fie astfel prin Providența sa și prin faptul că este cel care cuprinde universul. Pe de altă parte, adaugă acesta, Dumnezeul creștinilor este creatorul prin excelență, deoarece el a luat din nimic ființa însăși și i-a dat materiei forma potrivită. „Căci noi susținem", spune el, „că Dumnezeu este creatorul ființelor însele, și nu, ca voi, că El este doar creatorul formelor, cel care a dat formă și spațiu materiei informe și fără specie".[2] Deși Dumnezeu are în El dintotdeauna voința de a crea ceea ce El creează acum, El creează doar când este spre binele creaturilor, nu pentru El, nici pentru a se servi de creaturi, cum zice Platon, nici pentru a fi Dumnezeu, ci doar pentru că El este bun, și pentru că El este Dumnezeu.[3] Cât despre lumea sensibilă, este o blasfemie să spunem că ea este eternă ca Dumnezeu. Când Gesius spunea că este adevărat că tot ceea ce se naște se naște în timp, se trăgea concluzia că timpul a fost născut în timp; ceea ce este absurd. Deci timpul este fără naștere ca și lumea însăși.[4] Zaharia răspunde că nu este adevărat că tot ce se naște se naște în timp. De altminteri, nu este deloc necesar ca timpul însuși să se nască în timp; altminteri, am căuta un timp fără timp pentru ca timpul să existe. Timpul se naște în veșnicie, el este copilul veșniciei, al lui Dumnezeu cel veșnic, ca lumea care este imaginea sa sensibilă. Mijlocirea platonică sub care el vede lumea sensibilă și problemele sale îi permite lui Zaharia să pătrundă în veșnicia lui Dumnezeu. Pentru a susține eternitatea lumii, păgânii se foloseau de un alt argument, cel al sferei. Lumea, spuneau ei, este

---

[1] *Ibid.*, 1068 A.

[2] *P.G.*, 85, 1076 B și urm.

[3] *Ibid.*, 1093 și urm.

[4] *Ibid.*, 1081 AC.

ca o sferă, fără început şi fără sfârşit. La acestea, creştinul răspunde puţin naiv: „Doar pentru mine şi pentru tine", spune el, „începutul sferei este imperceptibil; în realitate, ea începe de undeva, aşa cum dintr-un punct trasăm un cerc."[1] La fel, trăgea el concluzia, lumea a început dintr-un anumit punct temporal.

Cele de mai sus schiţează diferenţa profundă care îl separă pe Dumnezeul filosofilor greci de cel al filosofilor creştini. Primul este mai degrabă un principiu explicativ, o cauză metafizică, ce serveşte mai curând să unească decât să separe cele două lumi, lumea sensibilă şi lumea inteligibilă. Pentru una şi pentru cealaltă el oferă mai multe accese şi rezultate. Este un Dumnezeu filosofic ce răspunde activităţii de intelectualizare. Al doilea este pur şi simplu Dumnezeu. El există mai ales pentru a separa decât pentru a uni cele două lumi. El nu este făcut pentru a ajuta raţiunea umană să explice lucrurile, ci pentru a o sfida. Ca atare, nu prin intelect ne vom apropia de inabordabil, ci prin iubire. Fiind El şi în El, spre El trebuie să ne orientăm întotdeauna. Eternităţii lumii filosoful grec îi caută o bază pentru a fundamenta ştiinţa sensibilului şi a transformării. Creştinul vede în acestea o blasfemie la adresa lui Dumnezeu. Ştiinţa sensibilului îl interesează doar pentru că îl ajută să-l perceapă pe Dumnezeu.

În ceea ce are legătură cu subiectul dialogului său, Zaharia cunoaşte bine filosofia lui Platon şi a lui Aristotel. El cunoaşte *Timaios*, *Phaidon*, *Phedros*, teoriile lui Aristotel despre cauze, putere, act, formă, materie şi critica pe care acesta a făcut-o ideilor platonice.[2] În ceea ce-i priveşte pe Părinţii Bisericii, el se raportează la Sfântul Vasile şi mai ales la Grigorie de Nyssa, Teologul. Doar Părinţii consideraţi ortodocşi îi atrag atenţia.

Procopius din Gaza, între 465-529 d. Hr.

Comentator şi retor, Procopius, fratele lui Zaharia, nu este nici el străin de filosofie. În unele capitole introductive la comentarii

---

[1] *Ibid.*, 1104, D.

[2] *P.G.*, 85, 1108, A.B.

aflăm gânduri ce merită atenţia noastră. Astfel, în comentariul *In Isaiam Prophetam,*[1] el susţine că „profetul vede... dar nu într-un extaz al inteligenţei sale, cum cred unii, inteligenţa umană fiind umbrită de Duhul Sfânt. Acest fapt nu este demn de *Epidemia divină,* deoarece divinul aduce perfecţionarea, şi nu înlăturarea raţionamentelor naturale... căci lumina nu cauzează orbirea, ea invită, din contră, facultatea de a vedea să acţioneze; la fel şi Dumnezeu cheamă inteligenţa pură la o contemplare spirituală. Doar o putere rea şi numai ea este cea care cauzează un extaz spre nefericirea celor ce l-au primit". Atitudine clar raţionalistă şi spiritualistă ce îi vizează pe Plotin şi pe cei care, urmând teoria plotiniană despre extaz, interpretau nepotrivit textele scripturistice cu privire la extaz.[2] Astfel, Profetul, în momentul inspiraţiei sale, care este extazul, în timp ce este cercetat de Duhul Sfânt, nu încetează să fie un subiect gânditor şi raţionant. El este tocmai o fiinţă umană care atinge perfecţiunea.

Procopius combate şi el doctrina veşniciei lumii. El i-a consacrat acesteia lucrarea *Respingerea elementelor teologice ale lui Proclus,* despre care nu ne putem face o idee din fragmentul care se păstrează.[3]

Procopius revine la aceeaşi întrebare în comentariul său *In Genesim:*[4] dacă, spune el, materia este eternă, ea este şi inalterabilă; căci dacă este necesar ca ea să suporte o alterare în proprietăţile sale, aceasta se va răsfrânge doar asupra veşniciei, ceea ce, ca ipoteză, este imposibil. Materia fiind fără calitate, fără cantitate şi fără formă, nu poate suferi o alterare în proprietăţi pe care nu le are.[5]

---

[1] *Ibid.,* 87, 2. col. 1817, AB.

[3] *P.G.,* 87, 2, 1817, AB şi urm.

[3] A se vedea. a) Δημ. Ρούσσου, *Τρεῖς Γαζαῖοι,* dizert., Constantinopol, 1893; b) J. Draeseke, *Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos,* în: *TSK 68,* 1895; p. 589-616; c) De acelaşi, *Prokop v. Gaza, Widerlegung des Proklos,* in *BZ,* t. 6, 1897, p. 55-91.

[4] *P.G.,*87, 1, 29, A.

[5] *Ibid.,* 29, B.

Procopius găseşte mai apoi multe alte inconveniente, la care ne conduce această teorie şi sfârşeşte prin a se întreba: „Cum de nu ar fi Dumnezeu mai degrabă părintele lumii sau creatorul ei care să o facă să se nască aşa cum Soarele face să apară aurora, şi nu ca un întemeietor al unui oraş care îi reglementează existenţa".[1] „Dacă Dumnezeu", adaugă el, „şi lumea sunt coeterne, corpurile simple şi corpurile compuse sunt create simultan; dar atunci cum rezultă acestea din urmă din cele dintâi?" Iar cele care sunt în putere există în acelaşi timp cu cele care sunt în act, cele imperfecte în acelaşi timp cu cele perfecte care, prin fire, rezultă din cele imperfecte, ca, de exemplu, oamenii maturi ce rezultă din copii, fructele din seminţe, măririle din diminuări şi aşa mai departe".[2] În sfârşit, dacă Dumnezeu şi lumea sunt coeterni, nu va exista nimic nou în lume.[3] Pasaj foarte interesant, deoarece sugerează că doctrina despre crearea lumii adoptă ideea că lumea are istoria ei, progresia ei istorică. Nu se mai putea înţelege lumea în mod orizontal ca ceva la suprafaţa căruia – fondul rămânând mereu identic sieşi – au loc degradări, sau într-o evoluţie necesară, dar ciclică, ce nu este o evoluţie, ci o repetiţie reglată de dinainte de *Ileimarmene*. Prin învăţătura despre creaţie, devenirea lumii începe să capete un alt sens; este o devenire ce se produce pe vertical; deşi toată lumea este pusă în ordine de înţelepciunea divină, acest fapt nu împiedică să mai existe loc pentru ceva nou. Astfel, noţiunea de devenire capătă un conţinut nou şi mai bogat.

III. IOAN PHILOPON (ΦΙΛΌΠΟΝΟΣ ŞI ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΌΣ)

Contemporan al gazeenilor, el este mai degrabă un spirit de savant decât unul de filosof. Păgân devenit creştin, elev al lui

[1] *Ibid.*, 32 D.
[2] *P.G.*, 87, I, 33, AB.
[3] *Ibid.*

Ammonius Hermiae,[1] Philopon este de un interes deosebit pentru înţelegerea acestei epoci. Iar înainte de toate, convertirea lui nu se datorează faptului că înţelepciunea păgână nu reuşeşte să-i satisfacă nici mintea şi nici sufletul? Dezgustat de păgânismul plin de magie şi de divinaţie, pe care îl reprezintă Proclus şi Iamblichus, el caută în creştinism, după cum se pare, liniştea sufletului şi a spiritului. Dacă este aşa, convertirea acestui învăţat arată că în acea vreme creştinismul oferea un teren mai solid speculaţiei şi cercetării ştiinţifice. Iar terenul respectiv nu este altul decât cel constituit din fundamentele creştinismului care structurau un univers aşa încât acesta să răspundă cât mai bine exigenţelor raţionalizării. Este ceea ce face ca savantul Philopon să se simtă mai bine în sânul creştinismului şi are grijă, de mai multe ori, să ne facă cunoscut acest lucru în tratatul său *De opificio mundi*, unde aflăm despre crearea lumii şi despre ordinea urmată de Dumnezeu în împodobirea şi desăvârşirea universului mai multe idei ce astăzi sunt prezentate ca noi. Aceasta deoarece Philopon se simte liber să caute în interiorul lumii sensibile relaţia raţională.[2] Înainte de convertire, el a compus comentarii la Aristotel, mai ales la *Categorii*, la *Analitice*, la *Fizica*, la *Despre generare şi corupere*, la tratatul *Despre suflet*. Aceste comentarii, pe lângă faptul că sunt rezultatul studiilor Şcolii din Alexandria din acea epocă, şcoală ce păstrează în neoplatonismul său gustul pentru logică, spiritul ştiinţific, într-un cuvânt, trăsăturile cele mai caracteristice ale tradiţiei aristotelice, fac din Philopon unul dintre cei care au contribuit în mod considerabil la fuziunea gândirii greceşti în creştinism.

---

[1] Étienne Évrard (convingerile religioase şi data comentariului său la „Meteorologice", in *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, seria V, t. XXXIX, 1953, p. 356) conchide, după o analiză meticuloasă a scrierilor lui Philopon, că acesta era probabil creştin din naştere. Lucrarea lui Évrard arată în plus că un nou studiu exhaustiv al operelor lui Philopon este necesar pentru a avea o idee mai exactă şi despre contribuţia sa filosofică, şi despre viaţa sa.

[2] Philopon, *De opificio mundi*, p. 28 şi urm.

După exemplul gazeenilor şi al altora, Philopon reia la rândul său subiecte foarte la modă în disputele dintre creştini şi păgâni, precum cel al eternităţii sau al creării lumii. El le consacră cele două mari opere teologice şi filosofice ale sale: *De aeternitate mundi* şi *De opificio mundi*. Prima lucrare conţine latura negativă a problemei, curăţirea terenului, iar a doua conţine latura pozitivă, construcţia. Prima lucrare este îndreptată contra lui Proclus care, prezentând teza păgână a eternităţii lumii sub o formă nouă, făcuse necesare răspunsurile creştine. Ceea ce dă valoare lucrării sale constă în faptul că Philopon nu discută ca un teolog. În fond, discuţia este dominată în mod firesc de credinţa în creaţie, dar Philopon discută din ipostaza de învăţat fizician, urmează problematica tradiţională a gândirii greceşti şi se inspiră, fără a ezita, de la învăţaţii şi filosofii greci. De altminteri, el vede în Platon, asemenea lui Clement din Alexandria, un discipol al lui Moise![1] Platon, spune acesta, îşi datorează ştiinţa Sfintelor Scripturi; el are idei corecte despre Dumnezeu şi numai tradiţia, obiceiurile şi, poate, teama de a nu avea aceeaşi soartă ca a lui Socrate îl fac să cadă în eroare.[2] Platon nu este singurul care îl imită pe Moise. Mai multe doctrine privind soluţiile la probleme de fizică sau de astronomie îşi au originea în Moise. Hipparchus şi Ptolemeu, asemenea lui Platon, s-au inspirat din Moise![3] Prin acest subterfugiu se putea revendica de la Moise orice cunoaştere de ordin ştiinţific, ceea ce permitea ca mai apoi să se utilizeze acestea în cea mai mare libertate. Este ceea ce se întâmplă, într-adevăr, în a doua lucrare a lui Philopon.

Philopon propune principiul optimist conform căruia nu puteau exista în lume nici lucruri mai multe şi nici mai bune; cât despre veşnicia lumii, el reia toate argumentele înaintaşilor lui şi le adaugă acestora altele noi. Dacă lumea este eternă, spune el, ar putea fi posibil să avem infinitul în act şi fără de număr; ceea ce

---

[1] *De opificio mundi*, p. 78, 119, 134, 303.

[2] *De opificio mundi*, p. 331, 459.

[3] *Ibid.*, *p.* 15, 1-9.

este imposibil; ca atare, eternitatea lumii ar fi absurdă.[1] Philopon nu poate admite aşa cum face Proclus ca orice formă de energie să fie considerată o mişcare. Creaţia se face prin simpla voinţă a lui Dumnezeu, iar această voinţă se manifestă fără a fi nevoie de timp sau de dimensiune. Creaţiei, astfel concepute, îi seamănă doar energia spirituală, şi aceasta tot intemporală. Energia spirituală nu este nici ea o mişcare.[2] Cât despre fiinţa creată, ea nu îl completează deloc pe creator. Lumea nu se află cu Dumnezeu în acelaşi raport în care se află lumina cu Soarele.[3] Divinul este αὐταρκες*; el îşi este suficient sieşi.[4] Fiinţa creată este în întregime în afara fiinţei dumnezeieşti, străină de orice relaţie substanţială cu aceasta. Dumnezeu este perfect chiar dacă nicio fiinţă nu ar exista;[5] la Dumnezeu puterea este identică actului.

Creaţia are loc în timp; timpul însuşi are un început.[6] Nu rezultă de aici că tot ceea ce se face în timp are, prin acest fapt, fiinţă într-o devenire perpetuă. Triunghiul îşi are începutul într-un suflet dat, să presupunem cel al lui Platon, şi nu se schimbă din această cauză. Cert este că un triunghi şi cele trei unghiuri ale sale vor fi mereu suma celor două unghiuri drepte. Ca atare, nu este adevărat că tot ceea ce începe în timp se află astfel supus unei deveniri perpetue şi schimbării.[7] Nici că orice se face are nevoie de materie pentru a fi făcut sau că trebuie în mod obligatoriu ca el să fie făcut de o fiinţă,[8] căci poate fi creat din nimic, *ex nihilo*. La fel de fals este că în natură există materie fără formă.[9]

---

[1] *De aeternitate mundi*, p. 8, şi urm.

[2] *Ibid.*, 64, 22.

[3] *Ibid.*, p. 21.

* Explicaţia termenului este dată de propoziţia următoare (n. tr.).

[4] *Ibid.*, p. 85, 4.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, 117, 20.

[7] *De aeternitate mundi*, p. 208, 9.

[8] *Op. cit.*, p. 466-467.

[9] *Op. cit.*, p. 405, 4.

Mai este respinsă și altă idee fundamentală a lui Aristotel. Sufletele, spune Philopon, nu au ființă și consistență în măsura în care sunt principiu al mișcării.[1] Prin natura sa, soarele, fără să vrea, luminează și încălzește imediat ce apare. La fel trebuie să ne gândim că acolo unde apare sufletul rațional, acesta provoacă prin ființarea sa, fără să vrea, viață și mișcare. În consecință, mișcarea nu constituie esența sufletului.[2] Astfel, Philopon reușește să evite psihofizica lui Aristotel și rămâne fidel dualismului creștin.

După respingerea tezei lui Proclus, atât de doct realizată, ne așteptăm tot la o construcție științifică. În loc de aceasta, și aici teologul intervine brusc, *De opificio mundi* ne conduce la soluția din Biblie. Dar, cum el vrea să ne fie ghid, pentru a înțelege bine textul din *Hexameron*, el face un comentariu la acesta; astfel, are ocazia de a vorbi mult de creație și de a pune, cum am spus mai sus, știința greacă pe seama lui Moise. În comentariul său, Philopon urmează analiza Sfântului Vasile și, pe bună dreptate, el nu adaugă nimic nou punctului de vedere teologic. Există, totuși, o diferență clară și remarcabilă între aceste două comentarii. Sfântul Vasile vorbește ca un bărbat inspirat; Philopon, savantul fizician, se străduiește să realizeze o corespondență între fenomenele și cuvintele din *Facere*.[3] Avem de-a face cu o acomodare în manieră stoică, în care Philopon vrea să explice în lumina științei ceea ce este cunoscut în Biblie în lumina Revelației. Prestigiul pe care Moise îl exercită asupra lui Philopon este atât de mare, încât ajunge să propună ca argument suprem pentru respingerea tezei păgâne, conform căreia corpurile celeste sunt însuflețite, următorul gând: „Înainte de toate", spune acesta, „ele nu sunt însuflețite, deoarece Moise nu zice nimic în acest sens".[4] În ciuda acestui fapt, atitudinea sa în problemele discutate rămâne, în general, o

[1] *Op. cit*, p. 269, 4.

[2] *Op. cit., l.c.*

[3] *De opificio mundi*, p. 2, 1, 20-25.

[4] *Op. cit.*, p. 231, 24-25.

atitudine filosofică. Revenind la problema sufletului, de această dată el se servește de argumente aristotelice pentru a spune că sufletul este netrupesc, deoarece nu există nimic între netrupesc și trupesc și niciun corp nu poate pătrunde în alt corp.[1] Ceea ce putem deduce din *Facere*, adaugă el, este că doar trupul omului este făcut din țărână, nu și sufletul. Acesta, de o altă natură, se introduce în corpul omului din afară, după formarea trupului.[2] Dumnezeu, după ce a creat omul, l-a binecuvântat; este evident astfel că intrarea sufletului în trup nu este o decădere, așa cum vrea Platon.[3] Optimismul lui va fi încă și mai evident în continuare. Doar sufletele ființelor neraționale dispar în același timp cu trupul, deoarece nu au nicio activitate separată de corp, toată mișcarea lor raportându-se la corp.[4] Sufletul uman, din contră, odată separat de trup, își duce propria lui viață.

Aprofundând noțiunea de Dumnezeu, el dă dovadă de o spiritualitate remarcabilă. Când spunem, susține el, despre Dumnezeu că este necircumscris și infinit, trebuie să le dăm acestor termeni un sens special; nu trebuie văzute aici atribute de loc și de cantitate. Pornind de la acestea, Philopon face o critică severă a ideilor pe care Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și discipolii lor le expuseseră în privința lui Dumnezeu și a îngerilor. Acești scriitori, cum nu sunt atenți la conținutul termenilor utilizați, înșelați de expresiile antropomorfice pe care le aflăm în Scripturi și în Imne, în mod special folosite pentru toți, luându-le la modul propriu, sfârșesc prin a-și constitui, fără să-și dea seama, o idee materialistă despre îngeri, uneori despre Dumnezeu însuși.[5] Îngerii sunt substanțe netrupești, în afara oricărei dimensiuni; ca atare, ei nu pot fi circumscriși, dar nici nu sunt necircumscriși de ceva – acesta este un atribut doar al lui Dumnezeu – ; ei nu au

[1] *Op. cit.*, p. 25, 1-6.

[2] *Op. cit.*, p. 276.

[3] *Op. cit.*, p. 284, 8-11.

[4] *Op. cit., l.c.*, p. 227.

[5] *Op. cit.*, p. 43-49.

vreun loc nici în afara, nici înăuntrul universului. Gândul că doar inteligenţa vede, doar ea aude, îşi capătă sensul deplin doar în privinţa îngerilor.[1] Doar prin inteligenţa pură omul poate şi el să perceapă cele ce sunt inteligibile asemenea lui Dumnezeu; concepţii care aşază această operă într-o atmosferă de purificare şi de spiritualizare.

Reflecţiile morale ale lui Philipon nu sunt mai puţin interesante. Maniheii făceau din întuneric o substanţă rivală şi opusă lui Dumnezeu. Philipon, urmându-l pe Aristotel, susţine că întunericul nu este decât lipsa contrariului său, adică a luminii.[2] El nu este nici substanţă, nici calitate, ci doar o lipsă. O condamnare la fel de dură le este rezervată astrologilor. Astrologia, zice Philopon, abolește legile, dreptatea, mustrările şi reproşurile, laudele, sancţiunile şi pedepsele; într-un cuvânt, tot ceea ce decurge din credinţa în liberul arbitru.[3] Creştinismul le cere credincioşilor să respingă astrologia, care îndepărtează de Dumnezeu; respingerea astrologiei este cea mai mare dovadă de evlavie şi de credinţă creştină.[4] Orice superstiţie, orice act de magie şi de divinaţie, acceptate cu atâta grijă de stoicism şi de neoplatonism, sunt străine de creştinism. Această trăsătură nu a fost suficient observată şi evaluată; şi ea arată profunda spiritualitate a creştinismului şi locul prestigios care îi este rezervat persoanei umane. Atunci când omul devine conştient de valoarea spiritualităţii sale devine capabil să se ridice până la Dumnezeu doar prin spiritul şi prin sufletul său pur. Dialectica lui Philopon nu duce spiritul, aşa cum face Aristotel, de la efect la cauză. Acest demers este acceptabil, spune el, doar în interiorul anumitor dogme, nu pentru a le explica, ci pentru a le accepta aşa cum sunt ele, fiind date prin Revelaţie. Imediat ce spiritul omului adoptă în mod conştient dogmele date de Revelaţie, el intră într-o anumită comuniune cu suprasensibilul. Nu

[1] *Op. cit.*, p. 56, 6.
[2] *Op. cit.*, 69, 4-5.
[3] *Op. cit.*, p. 121, 8-19; p. 200-202.
[4] *Op. cit.*, p. 204, 3-7.

există drum care duce de la efect la cauză, de la fenomen la ființă; nu îi este dat omului să perceapă cauzele. Despre acestea nu știm decât puține lucruri; credem doar că totul a fost bine creat și rânduit de Dumnezeu.[1] Philopon admite că fiecare ființă umană, imediat după săvârșirea gestului divin, a existat în toată perfecțiunea sa.[2] O singură evoluție îi este rezervată omului, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Este evident că omul, abia creat, a primit „chipul". În ceea ce privește asemănarea, el nu a primit-o decât virtual, în potență, dat fiind că ființa sa rațională este capabilă să o atingă în act prin cunoașterea adevărului și prin puritatea vieții.[3] Ca atare, dacă nu există o evoluție fizică a speciilor, există o evoluție morală și spirituală al cărei fundament este liberul arbitru. Interpretarea dată naturii este platonizantă. Trebuie să subliniem totuși că scopul suprem al omului este atins prin colaborarea dintre teorie și practică, ambele motivate de voință. Astfel, avem de la Philopon o concepție corectă a activității și revoluției umane. Evoluția este comună ambelor sexe, căci ambele constituie o singură ființă și primesc aceeași definiție: „Animal rațional muritor".[4] Platon, remarcă Philopon, preluând de la Moise formularea „după chipul", o extinde la toate ființele,[5] ceea ce este o gravă eroare. Aici Philopon vorbește ca un neoplatonic și tot ca un neoplatonic susține că sursa răului nu este alta decât dorita utilizare nepotrivită a firii noastre; ca atare, răul nu este o realitate pozitivă, o ființă. Nu ar rezulta, desigur, că liberul arbitru ar fi ceva rău.[6] Aceste teze vor fi reluate în detaliu de Leonțiu de Bizanț, Maxim și Ioan Damaschinul.

---

[1] *Op. cit.*, p. 116.

[2] *Op. cit.*, p. 224, 8-11.

[3] *Op. cit.*, p. 241, 22; p. 242, 2. Se realiza deja o interpretare asemănătoare în epoca lui Clement din Alexandria (*Stromate*, 1, II, C. XXII (*P.G.*, 8, 1080c.).

[4] *Op. cit.*, p. 270, 9-15. Sfântul Vasile vorbise deja în același mod despre cele două sexe. (*P.G.*, 29, 216, B, 3, I, 420 D, 32, 677 B).

[5] *Op. cit.*, p. 273, 1-3; cf. Platon, *Timaios*, 29 E.

[6] *Op. cit.*, 301, 11-14.

Soluția pe care Philopon o oferă relației dintre bine și frumos este și ea foarte caracteristică. Tot ceea ce este frumos, spune acesta, este bun, dar nu tot ceea ce este bun este frumos.[1] Primatul estetic nu mai are valoare pentru morala creștină.

Recunoaștem, în general, în Philopon un aristotelician. S-a spus chiar că Philopon a contribuit prin renumele său la dominația exclusivă a aristotelismului în gândirea din Orient. Critica pe care i-o aduce lui Proclus și ideile pe care le expune în tratatul *De opificio mundi* ni-l prezintă ca pe un bun prieten și cunoscător al lui Platon. De mai multe ori el dovedește că Proclus nu a înțeles bine sau că a deformat intenționat ideile lui Platon sau pe ale lui Aristotel. Ceea ce dovedește mai mult că Philopon înțelesese fondul gândirii lui Platon și al lui Aristotel este faptul că, spre deosebire de Simplicius și de alți neoplatonici, el insista mult asupra diferenței ce există între acești doi filosofi. Dacă Philopon admite deseori teze aristotelice, el respinge altele la fel de des. De aceea, tot deseori îl critică și pe Platon. El nu vede în ideile platonice decât gândurile creatoare ale lui Dumnezeu,[2] arhetipurile obiectelor sensibile, care sunt idolii lor temporali. Așa cum observăm, Philopon îi critică și pe Aristotel, și pe Platon, iar, pe de altă parte, face referire la ei când consideră că aceștia au dreptate. El vrea să fie independent, „să vadă lucrurile, și nu ipotezele lui Platon, îi spune el lui Proclus".[3] Spirit de savant, dornic de sistematizare, Philopon adoptă, odată cu logica aristotelică, maniera de lucru, problematica și foarte des și fizica aristotelică; în acestea constă aristotelismul său. Dar pe măsură ce trecem de lumea sensibilă, un alt suflu îi animă gândirea. Pentru a înțelege marile chestiuni despre Dumnezeu, despre suflet, despre crearea lumii, el află mai multe elemente la Platon și la neoplatonici decât la Aristotel pentru exprimarea filosofică a adevărurilor revelate.

---

[1] *Op. cit.*, p. 293, 17-18.

[2] *De aeternitate mundi*, p. 25.

[3] *Op. cit.*, p. 26, 20; p. 127, 4.

A spus de mai multe ori despre Platon că l-a imitat pe Moise, dar nu a spus același lucru și de Aristotel. Ca atare, credem că aristotelismul lui Philopon se raportează mai degrabă la formă, la ordonarea gândirii și la adevărurile științifice, și nu la metafizică; este ceea ce, de altminteri, a fost aproape mereu aristotelismul pentru cea mai mare parte dintre gânditorii creștini. Acest eveniment atât de important pentru gândirea creștină capătă pentru prima dată o formă atât de clară prin Philopon. Deci Philopon poate fi considerat, cu rezervele de mai sus, fondatorul aristotelismului creștin.

Oricât de fervent a fost ca creștin, Philopon nu a evitat erezia. Într-un tratat pierdut despre Înviere, el nega identitatea trupului înviat cu vechiul trup. Pe de altă parte, confundând noțiunile de ființă și de persoană (*ipostas*) și aplicându-i Sfintei Treimi doctrina lui Aristotel despre „substanțe", el a ajuns la un triteism, deoarece învăța că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au o natură comună, dar că fiecare dintre cele trei ipostasuri formează o persoană diferită. În alți termeni, raportul celor trei persoane cu natura divină este analog celui al indivizilor față de specie. Acest mod de a gândi l-a mai condus și la monofizitism în privința persoanei lui Iisus. Leonțiu de Bizanț, contemporanul lui, nu scapă ocazia de a denunța ereziile lui Philopon; Ioan Damaschinul, mai târziu, îl așază printre iacobiți.[1] Aristotelismul lui Philopon este, mai mult decât altundeva, frapant în ereziile sale. Eroarea sa vine din faptul că el aplică neschimbată gândirea aristotelică la dogma Sfintei Treimi și la hristologie.[2] Vom vedea în continuare soluția profundă pe care Leonțiu de Bizanț o oferă acelorași probleme, armătura sa dialectică în mod clar creștină, iar atunci vom constata mai bine cât de mult rămâne Philopon, în realitate, un savant grec. Adevărurile revelate cer o altă dialectică. Rațiunea greacă, așa cum este ea, aplicată la noua credință, o trădează. Ea trebuie să se lărgească, să ia în seamă nevoia de a explica acele chestiuni care par,

---

[1] *P.G.*, t. 94, col. 744-754.

[2] Cf. Roscelin de Compiègne, E. Bréhier *Histoire de la philosophie*, t. 1, p. 565-566.

la prima vedere, paralogice, pentru a putea accepta aportul filosofic, noua perspectivă în privința omului, a lumii și a lui Dumnezeu pe care o oferă creștinismul. Este ceea ce au încercat Părinții Bisericii. Chestiunea pe care o abordăm aici este una dintre cele mai importante: ea prezintă drama rațiunii grecești în efortul ei de a coordona, de a formula și a înțelege bine religia creștină. Acest efort, cum vedem, nu a fost mereu o situație fericită. Rațiunea greacă, o rațiune adaptată la finit, trebuia să se transforme într-o rațiune a infinitului, a discontinuului, elemente fundamentale ale concepției creștine. De aceea, în mai multe puncte, rațiunea greacă a oferit o anumită cristalizare a unor probleme care preocupau gândirea creștină, în funcție de cum renunța sau cunoștea în mod nepotrivit noul element.

Domeniul de activitate științifică a lui Philopon, deși foarte întins, nu este lipsit de originalitate. Pe lângă comentariile la Aristotel, el a scris și un comentariu la *Aritmetica* lui Nicomah din Gherasa și un tratat original despre astrolab. Definiția sa dată monadei merită să fie prezentată: unitatea, spune acesta, este una și dă naștere numerelor prin propria sa revoluție.[1] El analizează într-un mod foarte interesant principiile fundamentale ale fizicii. Admite că fizica este capabilă să formuleze în privința mișcărilor cerești principii întru totul sigure. Dar aceste principii, cum sunt foarte generale, nu pot furniza explicarea precisă a fenomenelor pe care le observăm. Pentru a ajunge la asemenea idei, astronomul a recurs la combinații ipotetice. Aceste ipoteze – nu trebuie să uităm niciodată – nu trebuie privite vreodată ca imagini ale realității.[2] La rândul lui, Philopon formulează o ipoteză explicativă a mișcării, cea a *impetusului* care, câteva secole mai târziu, a fost adoptată de Olivi, iar după el a servit drept fundament pentru dinamica lui Buridan. Această ipoteză face din Philopon un precursor al mecanicii moderne. Philopon nu este mai puțin original în privința altor chestiuni. Astfel, el emite ideea că Dumnezeu a

[1] *De opificio mundi*, p. 108, 15-16.

[2] Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, II, p. 108-116.

creat mai întâi lumina şi apoi luminătorii, deoarece el poate separa cele două calităţi ale luminii, elementul lumină de elementul arzător..De altminteri, mai remarcă acesta, găsim în natură fiinţe care au primul element fără cel de-al doilea.[1] Mai admite şi apariţia spontană (automată) care dovedeşte, în opinia sa, că Dumnezeu inserează din primul moment în elemente raţiunile seminale a tot ceea ce va apărea mai târziu. În plus, acest om neobosit a redactat un scurt tratat din operele lui Dionisie din Tracia, ale lui Apoloniu Dyscolos şi ale lui Herodian, pe care o îmbogăţeşte cu comentarii şi care a servit sub această formă drept manual în şcolile bizantine şi umaniştilor din Occident până în secolul al XVIII-lea. Această activitate debordantă i-a permis o siguranţă de sine care l-a dus la erori. Oceanul din sud, spune el, în mod sigur nu poate comunica cu Marea Roşie; călătoria în Africa nu este posibilă, căci este imposibil de traversat zona fierbinte.[2]

În ciuda monofizitismului său, operele lui au fost întotdeauna foarte respectate în Bizanţ. În calitate de comentator al lui Aristotel, urmând obiceiul de atunci, el a reprodus în mare parte notele de curs ale maestrului său, Ammonius. Elevul lui, Ştefan din Alexandria, a făcut la rândul lui acelaşi lucru.[3] În afară de Ştefan, comentatorii David şi Elias au fost şi ei elevii lui. Totuşi, tradiţia comentariilor a încetinit devreme în Bizanţ şi nu a fost reluată decât mai târziu. Din contră, însă, ea a continuat să existe în Siria cu rezultate fericite. Atât prin comentariile, cât şi prin celelalte scrieri ale sale, Philopon poate fi considerat un agent preţios al formării filosofiei siro-arabe. Toate scrierile lui traduse în siriacă au contribuit în mod sigur la înflorirea gândirii arabe. El a fost la fel de important şi pentru Occident. În 1268, Willem van Moerbeke i-a tradus în latină comentariul la capitolul despre cunoaştere din tratatul aristotelic *De anima*. Doi ani mai târziu, Sfântul

---

[1] *De opificio mundi*, p. 185-186. Sfântul Vasile îl devansase pe Philopon şi în această chestiune. (*P.G.*, 29, 48 B şi urm.).

[2] *Op. cit.*, p. 169.

[3] Schissel v. Fleschenberg, *BNJ*, IX, 108.

Toma a început să lucreze la propriul său comentariu la *De anima* al lui Aristotel pentru a le răspunde adversarilor lui, averroiştii. În acest scop, el a folosit, printre altele, şi comentariul lui Philopon pe care îl găsim inserat, aproape literal, în lucrarea Sfântului Toma.[1] Philopon putea, mai bine decât oricine altcineva, să îi furnizeze Sfântului Toma armele de care avea nevoie, căci combătuse şi el interpretarea pe care Alexandru din Afrodisia i-o făcea lui Aristotel, o interpretare înrudită cu cea a lui Averroes.

Ştefan din Alexandria

El este elev, cum am precizat, al lui Philopon, şi recunoscut astăzi ca autor al comentariului la cartea a III-a a tratatului *De anima* al lui Aristotel, care îi era atribuit înainte lui Philopon. Scrierile sale sunt numeroase, printre care un tratat de astronomie şi comentarii la mai multe scrieri ale lui Aristotel – de preferinţă la scrierile logice – ale lui Hipocrate şi Galen.

Ştefan a fost chemat de împăratul Heraclius la Constantinopol şi numit profesor ecumenic la Pandidactorion (Universitate), unde a predat – mai puţin de un secol după închiderea şcolilor din Atena – pe Platon, Aristotel, geometria, aritmetica, muzica şi astronomia. Şcoala filosofică din Alexandria s-a lăsat pătrunsă de spiritul creştin; a lăsat deoparte ontologiile lui Iamblichus şi a limitat mult rolul extazului, punând în prim-plan interesul pentru ştiinţe, în special pentru matematici. Important este faptul că această şcoală, abandonând ontologiile lui Iamblichus, a rupt legătura exclusivă dintre metafizică şi păgânism şi a făcut astfel posibilă relaţia dintre neoplatonism şi creştinism.

Dacă aceasta era situaţia, atunci chemarea lui Ştefan la Constantinopol şi profesoratul său la Pandidactorion sunt de un interes considerabil. Prin Ştefan, ca şi prin Philopon, platonismul din Alexandria, ce cuprindea elemente dintre cele mai nobile din cultura grecească, fuzionează cu tradiţia culturală din Bizanţ. În

[1] Schissel v. Fleschenber, *Op. cit.*, p. 104-110.

aceeași epocă neoplatonismul își croiește o altă cale pentru a se infiltra în creștinism. Maxim Mărturisitorul, contemporan al lui Ștefan, comentează scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul și se prezintă ca admirator înflăcărat și discipol al acestuia.

IV. SPIRITUALITATEA MONAHALĂ

Monahismul, sub forma unui ascetism riguros, a cunoscut, de foarte devreme, o foarte mare dezvoltare în Biserica orientală. Atât de mare era prestigiul său, că împărații și patriarhii erau obligați să ia în considerare punctul de vedere al monahilor în marile chestiuni bisericești și religioase. Oricărui ascetism îi este subiacent o anumită mistică. Prima formă sub care a apărut mistica monahală în Răsărit a fost de inspirație populară, irațională, chiar materialistă, în care dominau empirismul și realismul. Tema fundamentală pe care se derulează și se dezvoltă este lupta aprigă contra dominației materiei impure. Și, cum acest inamic redutabil ia forme multiple și subtile, trebuie să fim mereu gata și capabili să distingem în orice faptă, în orice demers spiritual și sufletesc, partea care eventual vine de la el pentru a-i rezista. De aici, o analiză meticuloasă a diferitelor cazuri, o adevărată strategie pentru a obține victoria. Mortificarea trupului în cadrul unei asceze nemiloase pare a fi principalul obiectiv, aproape unicul, al vieții unui monah. Dacă ne amintim, pe de altă parte, că pe teritoriul frământat al Imperiului răsăritean oamenii au fost mereu obligați să se apere de loviturile constante ale ereziei, adevărate sau presupuse, vom avea trăsăturile esențiale care îi conferă în general evlaviei bizantine o figură misterioasă și neliniștită. Toate acestea îl obligă pe monah să se stăpânească constant, de unde și afinitățile cu stoicii și cinicii în privința ritmului gândirii și limbajului ascetice. Este potrivit să subliniem aici că pesimismul care se degajă din concepția despre impuritatea materiei este din sursă neoplatonică. Sfântul Maxim a criticat acest pesimism, cum vom vedea, substituindu-i un optimism cald, care duce cu gândul la optimismul

platonic, deoarece caută dreptatea şi sfinţenia în limpezimea spiritului şi oferă prin aceasta un fundament echilibrat misticii speculative.

Ne rămân două izvoare, preţioase din toate punctele de vedere, pentru viaţa asceţilor. Acestea sunt *Istoria Lausiacă* a lui Paladie (sec. V) şi *Livada duhovnicească (Limonariul)* a lui Ioan Eucratos,[1] zis Moschus (sec. VI-VII). Mai ales în *Livada duhovnicească*, ce a devenit o lectură favorită a bizantinilor, în vechea Rusie şi în alte ţări, este schiţată viaţa religioasă din mănăstirile din Palestina. Această practică pioasă este pe cale să fie sistematizată şi avem deja acest lucru în opera lui Diadoh al Foticeii (sec. V), *O sută de capete despre desăvârşire*, o capodoperă de spiritualitate, în care autorul încearcă să prezinte cel mai bun mod de a obţine desăvârşirea monahală. Într-un spirit analog, Sfântul Dorotei (sec. VI) a compus 24 de cuvântări duhovniceşti cu un conţinut pe jumătate teologic, pe jumătate ascetic, care s-au bucurat şi ele de o mare consideraţie în viaţa monahală. Totul în viaţa unui monah este organizat aşa încât să îi aducă aminte fără încetare de datoria lui; până la veşmântul care este fără manşete, pentru a-i atrage atenţia că nu are mâini spre a comite fapte rele; toate părţile veşmântului monastic simbolizează, fiecare în modul său, scopul urmărit.[2] Avem aici o influenţă evidentă a simbolicii de la Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Un alt autor ascetic este Ioan Carpatiul, despre care nu ştim nimic sigur; după toate probabilităţile, el era contemporan cu Maxim Mărturisitorul (sec. VII). Tratatele ascetice pe care ni le-a lăsat, roade ale unei rare experienţe, sunt redactate toate sub formă de scurte maxime, putând fi uşor de reţinut. Două trăsături esenţiale din opera lui denotă la el spiritualitatea prebizantină pe care Maxim Mărturisitorul a ştiut să o evite. Mai întâi, este rolul preponderent pe care îl joacă la el diavolul, analog cu rolul pe care acesta îl are în deşert; apoi, opoziţia esenţială între elenism

[1] Eucratos sau Eucratas, cel cu bună stăpânire de sine.

[2] *P.G.*, 88, 1621-1636.

și adevărata filosofie, adică creștinismul. Ucenicul lui Ioan Carpatiul trebuie să se considere definitiv mort pentru elenismul pe care l-a abandonat.

Cu Sfântul Ioan Scărarul, stareț la Sinai, zis Scolasticul, grație marii sale culturi (525-605), ajungem la punctul culminant al acestui ascetism, practic, la momentul său cel mai fecund. Ideile mistice, elanul spre desăvârșire, profunda dragoste pentru cetatea îngerească ce este comunitatea monahală, într-un cuvânt virtutea monastică își află în acesta cel mai bun interpret. La invitația lui Ioan de Rait,[1] admiratorul său înflăcărat, Ioan Scărarul a compus *Scara duhovnicească (Scala Paradisi),** o operă ce devine celebră și care este considerată capodopera ascetismului răsăritean din secolul al VII-lea. Titlul face aluzie la scara cerească pe care a văzut-o în vis Iacob[2] (Facere, 28,12); la fel, compoziția în 30 de capete sau trepte face aluzie la cei treizeci de ani de viață ascunsă a lui Iisus. *Scrisoarea către păstor (Libel ad pastorem),* care în edițiile obișnuite este privită ca un tratat aparte, făcea la început parte din Scala Paradisi, ca partea sa finală. Recunoaștem cu ușurință că Ioan Scărarul este puternic influențat de Sfântul Grigorie de Nazianz și de Dionisie Pseudo-Areopagitul și aflăm la el un ecou al gândirii stoice și cinice.[3] Totuși, sursa lui principală rămâne propria lui experiență de ascet și discuțiile avute cu alți asceți renumiți. Este ceea ce conferă o atmosferă foarte personală discursului său, ca și gândirii sale, fapt ce-i permite să nu amintească izvoarele folosite. Mănăstirea fiind considerată o școală de pregătire pentru viața viitoare, monahul își petrece aici toată viața în calitate de ucenic. Monahul are o luptă de dat pentru a obține

---

[1] *P.G.*, 88, 624.

* Lucrarea lui Ioan Scărarul (Climax, Climacus sau Scărarul) este cunoscută, în traducerea în limba română, sub cel puțin două titluri. Pr. Dumitru Stăniloae o traduce ca „Scara dumnezeiescului urcuș" (*Filocalia* IX), iar Î.P.S. Nicolae Corneanu sub titlul de „Scara Raiului" (n. tr.).

[2] *P.G.*, 88, p. 624-625.

[3] E. Bréhier, *Op. cit.*, I, 629.

desăvârşirea şi pentru a vedea împlinite încă din această lume cuvintele evanghelice. Luptă dură şi înverşunată cu el însuşi şi cu alţii. Sfântul Pavel a fost primul care a comparat acest efort pentru desăvârşire cu o întrecere atletică.[1] Într-adevăr, călugărul este un atlet,[2] un ascet care îşi petrece viaţa în asceza sufletului şi a trupului. Tratatul Scărarului este tocmai un ghid, o metodă pentru această asceză. Tonul seamănă mult cu cel al diatribei cinico-stoice, dar scopul final este radical diferit. Independenţa raţiunii şi hegemonia ei sunt pentru înţeleptul stoic un scop în sine; pentru creştin, din contră, nu sunt decât un mijloc de a se detaşa complet de această lume şi de a se alipi de Dumnezeu; un mijloc pentru mântuirea propriului suflet. Aşa cum are propria metodă, asceza are şi pedagogia sa. Ascetul nu poate spera că va obţine singur desăvârşirea; a crede asta înseamnă a fi înfumurat. El trebuie să dea dovadă de mare smerenie şi să se ataşeze din tot sufletul de îndrumătorul lui, păstorul. Rolul acestuia, priceperea şi calităţile sale, mai ales ştiinţa de a conduce, sunt schiţate în partea finală a lucrării lui Ioan Scărarul, *Scrisoarea către păstor*. Este un adevărat păstor, se spune aici,[3] cel care, prin bunătate, prin propria sa activitate şi prin rugăciunea lui îi caută şi îi găseşte pe cei care s-au pierdut. Iar puterea sufletului nu-i poate veni decât de la Dumnezeu şi în urma propriilor lui încercări. Doar prin ea poate salva corabia, nu numai din furtună, ci să o scoată chiar din prăpastie. Adevăratul păstor îl cunoaşte pe Dumnezeu printr-o iluminare interioară ce face inutile toate scrierile. Nu este potrivit ca învăţătorii să instruiască prin intermediul scrierilor altora, adică prin cunoştinţele care le vin din afară. Ei le oferă celor păstoriţi propriul lor suflet. Înţelepciunea, care îi este conferită de Dumnezeu, va fi recunoscută de păstor atunci când îi va putea duce la desăvârşire nu pe cei zeloşi, ci pe cei neînvăţaţi şi neatenţi.[4] Păstorul nu

[1] *Ep. către Corinteni*, IX, 24.
[2] *P.G.*, 88, 677.
[3] *Op. cit.*, 88, 1165.
[4] *P.G.*, 88, 1177.

va înceta să cânte din fluierul raţiunii chiar când oile sale pasc; nici chiar când merg să se culce; de nimic nu se teme mai mult lupul decât de fluierul păstorului.[1] Vedem din acestea că Iisus însuşi îi serveşte aici drept model Scărarului pentru a schiţa tipul adevăratului păstor.

Odată portretizat păstorul, este rândul metodei să fie prezentate. Aceasta este subiectul dezvoltat în cele treizeci de trepte. Lucrarea se împarte în două părţi, puţin diferite, lupta contra patimilor, ce ocupă cele mai multe din cele 23 de prime capitole, şi obţinerea virtuţilor, ce ocupă restul lucrării. Deseori, o treaptă îi urmează alteia fără niciun motiv. Dacă, totuşi, unitatea lasă de dorit, planul este evident în concepţia sa generală. Există un punct de plecare pentru viaţa evanghelică, acesta fiind abandonarea lumii, şi un punct final, *apathia*, care se obţine prin progresele succesive indicate în treptele intermediare. Compoziţia este şi ea foarte inegală. Pe lângă acele capitole în care nu există decât definiţii abstracte, există altele pline cu digresiuni extrem de prolixe şi cu anecdote interesante. Deseori, avem puternica impresie că autorul urmează trama amintirilor personale. Aceeaşi inegalitate în stil, unde găsim alăturate expresii îngrijite şi locuţiuni populare. Primele trădează mai ales lecturile proprii, iar celelalte îi vin de la cei din jur. Cum lucrarea nu constituie un studiu sistematic, nu trebuie să ne aşteptăm la o dezvoltare teoretică; avem de-a face cu o deontologie cu un caracter clar practic. Şi cum aceasta îşi are izvorul în credinţa neclintită a autorului şi în experienţa sa personală, şi nu într-o problemă care este enunţată teoretic, empirismul este dominant aici. Totuşi, Ioan Scărarul glorifică cu o înflăcărare neobosită şi cu un optimism emoţionant nobila obligaţie pe care o avem de a ne reface după chipul şi asemănarea originare, cerându-i vieţii practice secretul îndumnezeirii noastre. Tocmai prin acestea Ioan Scărarul acuză o creştere evidentă a sensibilităţii, în comparaţie cu mistica speculativă, mai degrabă

[1] *Op. cit.*, 88, 1184.

liturgică, a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul: „Dacă nu te dezbraci, o, dragul meu, spune Scărarul în treapta 30, de acest corp imperfect, atunci nu poţi înţelege care este frumuseţea mea. Căci scara te învaţă înlănţuirea virtuţilor... a celor trei virtuţi de aici de pe pământ care sunt: credinţa, nădejdea şi dragostea, iar dragostea este cea mai mare." În altă parte se spune că specifică sufletului curat este iubirea neîncetată a lui Dumnezeu.[1] Sufletul unit cu Dumnezeu prin curăţire nu va avea niciun motiv ca să fie învăţat; va avea în el fericirea, raţiune eternă, ca „mistagog", călăuză şi lumină.[2] Vedem bine că nu se obţine cunoaşterea lui Dumnezeu printr-un proces raţional şi discursiv. Ajungem la aceasta printr-o încuviinţare a sufletului iubitor, ceea ce este specificitatea misticii. Ioan Scărarul este unul dintre cei care-L iubesc pe Dumnezeu, el însuşi vorbindu-ne despre aceasta.[3] În Sinaxarele Bisericii Răsăritene, la 30 martie, se spune despre el că „a dus o viaţă de sihastru timp de patruzeci de ani într-o iubire înflăcărată, înteţită de focul iubirii divine şi că drumul lui nu era decât cel al rugăciunii neîncetate, al iubirii inexplicabile pentru Dumnezeu." Recunoaştem cu uşurinţă în această iubire sfântă, concepută astfel, o trăsătură fundamentală a filosofiei greceşti; în Dumnezeu se vede mai degrabă un obiect de iubit decât un subiect iubitor. Monahul, zice Ioan Scărarul, este „ordine şi constituire a celor netrupeşti, care se realizează într-un trup material şi stricăcios."[4] Cum se poate ajunge să se facă din sine adăpostul puterilor netrupeşti? Se va începe prin a se renunţa, pe cât de complet posibil, la lume; renunţarea exterioară trebuie urmată de o detaşare interioară de lucrurile lumeşti. Apoi va veni retragerea din lume, intuiţia mistică fiind incompatibilă cu viaţa în lume. A se retrage înseamnă a se separa de tot; ne separăm de tot, căci suntem inseparabil legaţi

[1] *P.G.*, 88, 1208.
[2] *Op. cit.*, 88, 1201.
[3] *Op. cit.*, 88, 664.
[4] *Op. cit.*, 88, 633.

de Dumnezeu prin meditație.[1] Prin retragere scăpăm de gândurile omenești, de vanitate, de neființă, și ajungem în Ființă așa cum este ea în mod real.[2] Doar cu aceste condiții vom dobândi *apathia*, definită ca „moarte a sufletului și moarte a rațiunii, înainte de moartea trupului." Ascetul trebuie să respingă tot ceea ce în el și în jurul lui este făcut după măsura omului, pentru a fi gata să se îmbrace cu un alt eu, să intre într-o altă viață, să primească ceea ce îl depășește pe om, adică pe Dumnezeu. Astfel, mort pentru lume, el va fi înviat în viața contemplativă. Doar retragerea completă îl va face demn de ascultare,[3] care este „moartea membrelor într-o înțelegere vie", o moarte voluntară. Omul, aflat în ascultare necondiționată, se îngrijorează doar când se surprinde urmându-și propria voință.[4] În retragerea sa completă, monahul va avea drept tovarăș gândul neîncetat la moarte. Nu numise oare istoricul Procopius viața monahului, o perfectă meditație asupra morții?[5] Fiicele meditației asupra morții sunt virtuțile următoare: lipsa oricărei griji, rugăciunea neîntreruptă și mintea trează.[6] Dar ce este moartea? Moartea, într-un sens propriu, este separarea de Dumnezeu.[7] Adevăratul ascet trebuie să considere ca zi pierdută orice zi petrecută fără doliu.[8] De ce? Deoarece meditația asupra morții este o moarte zilnică, iar cea din momentul în care ne dăm sufletul este un suspin nesfârșit.[9] Ascetul are repulsie față de moarte, căci ea ar putea surveni într-un moment în care el nu ar fi pregătit; are oroare de moarte ca separare de Dumnezeu, de această moarte în contemplare, ce va fi o înviere spre lume. Ca atare,

---

[1] *Op. cit.*, 88,664.

[2] *Op. cit.*, 88, 673.

[3] *P.G.*, 88, 667.

[4] *Op. cit., l.c.*

[5] Procopiu, περὶ κτίσματων έ, 8, p. 327, ed. Dindorf, Bonnae, 1838.

[6] *P.G.*, 88, 800, cf. 88, 797.

[7] *Op. cit.*, 88, 756.

[8] *Op. cit*, 88, 780.

[9] *Op. cit.*, 88, 793.

meditând la moarte, el luptă contra morţii şi lucrează pentru veşnicie. În acest punct şi doar aici Ioan Scărarul se întâlneşte cu filosofii păgâni, de care va pomeni: „Este în mod sigur un lucru neobişnuit", spune el, „că şi grecii au spus ceva asemănător, deoarece ei definesc filosofia ca meditaţie asupra morţii."[1] Evident, el se gândeşte la *Phaidon* al lui Platon, dar cu atitudine în întregime mistică, lăsând la o parte tot ceea ce este dialectic. Monahul care a înfrânt toate slăbiciunile şi viciile trupului şi ale sufletului, separat fiind de lume, ridicându-se prin gândire deasupra celor create, într-o iubire înflăcărată pentru virtuţi şi pentru Dumnezeu, obţine liniştea sfântă a trupului şi a sufletului, al cărei scop final este *apathia*, pacea sufletului eliberat de tumultul patimilor. Îi mai rămâne să se unească apoi cu Dumnezeu. Va ajunge la aceasta prin rugăciune. Rugăciunea, spune Ioan Scărarul, este, în mod deosebit, un dialog familiar între om şi Dumnezeu.[2] În desăvârşirea ei, rugăciunea este o înălţare spre Dumnezeu.[3]

Ioan de Rait, căruia îi era destinată *Scara*, a fost şi primul comentator. A scris scolii interesante, dintre care doar o traducere latină a fost publicată.[4] *Scara* a devenit lectura favorită a monahilor bizantini. Manuscrisele care se mai păstrează sunt nenumărate; puţine alte cărţi au fost mai citite. Un mare număr de traduceri în siriacă, latină, spaniolă, franceză şi slavă arată că era la fel de apreciată în alte ţări ca şi în Bizanţ. Este uşor, după cele spuse, să recunoaştem în ascetismul monastic motive cinice, platonice şi neoplatonice. Ascetismul monastic nu este constituit pur şi simplu dintr-un amestec al acestor motive; a ştiut să se servească fără constrângeri de tradiţia filosofică şi să şi-o însuşească, dându-i un sens nou. Fondul *Scării* lui Ioan Scărarul, pentru a da un exemplu, este tema platonică din *Phaidon*, respectiv îndumnezeirea sufletului, care, prin purificarea de patimi, prin contemplare, se

[1] *Op. cit.*, 88, 797.
[2] *P.G.*, 88, 1129.
[3] *Op. cit.*, 88, 1132.
[4] *Op. cit.*, 88, 1211-1254.

unește cu Dumnezeu. Or, pe această temă comună se desfășoară o gândire puțin diferită de cea a lui Platon.

Spiritualitatea monahală, mai curând empirică până atunci, capătă avânt clar speculativ în opera lui Ilie Ecdicul,* un autor despre care nu știm cu exactitate epoca [în care a trăit] – poate că îi aparține secolului al VIII-lea[1] –, dar despre care trebuie să vorbim aici, deoarece opera lui are mai curând legătură cu spiritualitatea sinaită. Mai mult, prin afinitățile sale cu opera lui Simeon Noul Teolog, și chiar mai mult prin faptul că anunță câteva trăsături ale atitudinii isihaste, Ilie Ecdicul se prezintă ca o punte, legând spiritualitatea secolului al VII-lea de cea a ultimelor secole bizantine. Poet, compozitor de cântece religioase și predicator în același timp, el a lăsat în scrieri apoftegmatice idei deosebit de condensate, privind viața duhovnicească. În scurta prefață ce precede tratatul său despre viața duhovnicească, el este caracterizat ca un om printre cei mai învățați, care stăpânește în profunzime atât înțelepciunea lumii, cât și pe cea a Bisericii.[2] Tratatul ce urmează justifică pe deplin această considerație. Ilie Ecdicul are în vedere aici în mod clar viața interioară în toate aspectele sale și află modul de a ne oferi, cum nimeni altul nu a știut să o facă în atât de puține pagini, esențialul spiritualității bizantine. Subiectul, comun întregii spiritualități bizantine, este întoarcerea la starea originară prin viața activă și prin viața contemplativă. Cucerirea acestei țări a făgăduinței nu poate să se realizeze decât cu condiția ca eul irațional să fie adus la nepătimire, să trecem de la purificarea trupului la cea a sufletului, – aceasta va fi lucrarea ascezei duhovnicești – și, în final, să ducem focul purificator chiar în minte. O psihologie anatomică a ascezei foarte interesantă, dominată și ordonată de un idealism platonizant; împrumuturi

---

* Este numit și „Cretanul", fiind unul dintre autorii speculativi mai puțin cunoscuți, dar deloc de neglijat în analiza gândirii mistice bizantine. Vezi Filocalia 4 în traducerea părintelui Stăniloae, București, 1994, pp. 297 și urm. (n. tr.).

[1] Th. Disdier, Eor, t. 31, p. 17-44, îl situează în secolele al XI-lea sau al XII-lea.

[2] *P.G.*,127, 1128.

stoice manifeste în folosirea unor termeni ca εἰσαγόμενος, προκόπτων τέλειος şi în împărţirea părţii iraţionale a sufletului în şase părţi (cele cinci simţuri şi limbajul),[1] denotă cunoaşterea de către autor a filosofiei antice. În ceea ce priveşte stoicismul, trebuie să remarcăm faptul că nu s-a analizat suficient cât de mult s-au inspirat creştinii din Orient din bogatul arsenal al stoicilor. Nu ar fi, poate, îndrăzneţ să credem că dispariţia stoicilor este, în mare parte, cauzată de faptul că au fost înlocuiţi de creştinii care le-au luat locul.

Dar cum se obţine purificarea? „Trupul, spune Ilie, nu poate să se purifice fără post şi fără veghere şi nici sufletul fără milostenie şi fără adevăr; şi nici mintea fără speculaţie şi fără dialog cu Dumnezeu; acestea sunt cele mai importante sizigii".[2] „Orice suflet curajos",[3] adaugă el în altă parte, „pentru a acţiona în mod corect, trebuie să păstreze aprinse toată viaţa sa cele două lămpi, cea a activităţii practice şi cea a speculaţiei." Acestor două lămpi li se adaugă, totuşi, o a treia, care, după cât se pare, este cea esenţială. Şi anume înţelepciunea. Oamenii din viaţa activă consideră lucrurile doar în perspectiva poziţiei lor; cei speculativi le consideră doar în perspectiva naturii lor; doar oamenii înţelepţi şi duhovniceşti (γνωστικοί)* înţeleg raţiunile ambelor.[4] Şi tocmai aceasta este teoria, adică să nu privim lucrurile doar din perspectiva naturii lor, ci să şi înţelegem raţiunile lor, ca şi, de altfel, ţinta spre care ele se îndreaptă.[5] Părţile sufletului raţional sunt simbolic reprezentate după cum urmează: senzaţia este atriumul, înţelegerea

---

[1] *Op. cit.*, 90, 1405.

[2] *Op. cit., l.c.* [În astronomie, sizigia este o poziţie în care cel puţin doi aştri, Luna şi Soarele, sunt în conjuncţie. În ezoterism, termenul desemnează unirea formelor contrare, androginul fiind cel mai bun exemplu – n. tr.].

[3] *P.G.*, 90, 1404.

* Mai corect s-ar reda prin „cei contemplativi", dar poate fi folosit în acest context termenul „duhovnicesc" (n. tr.).

[4] *Op. cit.*, 90, 1445.

[5] *Op. cit.*, 90, 1443.

este templul, iar spiritul este arhiepiscopul.[1] Fiecare dintre aceste părți are propriul său organ. Spiritul trece la lucrurile inteligibile prin intermediul facultății de a înțelege, rațiunea trece la lucrurile logice prin intermediul cugetării, iar senzația trece la practică prin intermediul imaginației.[2] Este foarte important ca omul contemplativ și duhovnicesc (ὁ γνωστικός) să știe când spiritul lui se află în regiunea lucrurilor inteligibile, când este în cea a reflecției și, în sfârșit, când este în cea a senzației.[3] Regiunea intermediară pe această scară este cea a raționamentului care se află între irațional și inteligibil. Raționamentele, servindu-se de imaginație ca de o scară, urcă de la senzație spre spirit, pentru a-i aduce acesteia mesajele celui din urmă, și coboară din nou spre senzație, urmând, acum, sugestiile spiritului.[4] Conceperea unui lucru îi dă acestuia substanța; rațiunea este accidentul substanței; cât despre obiectul senzației, el nu este decât diferența individuală.[5]

Ca atare, omul vieții active (ὁ πρακτικός) poate cu ușurință să supună spiritul rugăciunii, în timp ce omul contemplativ supune rugăciunea spiritului; primul îndeamnă spiritul să perceapă rațiunile corpurilor, în timp ce al doilea îl îndeamnă să înțeleagă lucrurile netrupești, acestea nefiind decât rațiunile lucrurilor, calitățile și substanțele lor.[6] Există aici un progres al spiritualizării, care trimite la dialectica platoniciană.

Ca atare, omul vieții active nu poate avansa decât până într-un anumit moment al urcușului; el se oprește undeva înainte de a obține perfecțiunea. Iar perfecțiunea îi este oferită doar celui contemplativ. Când mintea cugetă la sine însăși, când revine la sine însăși, ea nu contemplă obiecte, nici măcar pe cele care vin din zona raționamentelor; ea contemplă doar rațiunile în stare

---

[1] *Op. cit.*, 90, 1437.

[2] *Op. cit.*, 90,1425.

[3] *Op. cit.*, 90,1424.

[4] *Op. cit.*, 90 1432.

[5] *Op. cit.*, 90,1425.

[6] *P.G.*, maximă, CXVI.

pură, splendorile divine din care izvorăsc, în acelaşi timp, pacea şi harul.[1] La sfârşitul practicii, aceste contemplări ajung să cuprindă mintea, şi, deşi seamănă cu raze de soare care vin din afara orizontului, nu sunt decât raze, care îşi au originea în mintea însăşi.[2] Este adevărat că practica şi teoria trebuie să conlucreze, căci nici prima nu este puternică fără a doua, nici cea din urmă nu este adevărată fără prima.[3] Totuşi, scopul celei dintâi este eliberarea de patimi, în timp ce scopul *theoriei* este contemplarea virtuţilor.[4] Cel contemplativ se ridică prin intermediul raţiunilor lucrurilor la cele netrupeşti; atunci Cuvântul se lasă zărit, Cuvântul spre care orice suflet merituos se grăbeşte să evadeze.[5] Evadând spre Dumnezeu, cel contemplativ renunţă la raţionamente, aşa cum soldatul renunţă la armele sale după luptă.[6] Atunci el se regăseşte în Rai, care nu este decât contemplarea celor inteligibile[7]; atunci rugăciunea are loc în contemplaţie şi contemplarea lui Dumnezeu în rugăciune, ceea ce este un act propriu minţii.[8] În acest Rai doar cel contemplativ are acces; el intră aici în rugăciune. Omul vieţii practice nu are acces; el nu este decât un trecător care încearcă să arunce o privire din afară, dar nu reuşeşte, împiedicat fiind de bariera vârstei sale spirituale.[9]

În loc de o elaborare spirituală a practicii, aşa cum catolicii au realizat mai târziu, şi în ciuda cooperării cerute dintre practică şi teorie, nu avem o opoziţie, ci o ierarhie care merge de la practică la teorie.

---

[1] *Op. cit,.* 90,1425.
[2] *P.G.*, 90, 1445.
[3] *Op. cit.*, 90, 1433.
[4] *Op. cit., l.c.*
[5] *Op. cit.*, 90, 1445.
[6] *Op. cit., l.c.*
[7] *Op. cit.*, 90, 1.
[8] *P.G.*, 90, 1401.
[9] *Op. cit*, 90, 1440.

Primatul astfel conferit contemplației, o contemplație care în ciuda elanului ei dialectic nu este o mistică, anunță într-un mod destul de clar vocația isihastă. Totuși, trebuie văzut la Ilie Ecdicul un efort remarcabil pentru renașterea unui idealism de inspirație platoniciană, în care isihasmul nu avea să fie decât împlinirea sa cea mai valoroasă.

V. LEONȚIU DE BIZANȚ (CCA. 475-542/43 D. HR.)

Cu Leonțiu de Bizanț revenim la secolul al VI-lea. Deși este vorba de un personaj de o mare importanță, nu avem cu privire la viața și activitatea sa decât puține informații. În plus, autenticitatea celei mai mari părți a scrierilor, care îi sunt atribuite,[1] este azi contestată cu argumente valabile. În expunerea care va urma, vom considera drept opere ale lui Leonțiu doar pe acelea în favoarea cărora s-au pronunțat Loofs[2] și Grumel,[3] și anume: *Libri tres adversus Nestorianos et Euthychianos*, *Epilypsis* și *Triginta capita* (P.G., 86, 1, 1267-1396; 1915-1946; 1901-1916). Ne-am permis să utilizăm aici alte trei scrieri: *De sectis*, *Contra monophysitas* și *Contra Nestorianos*. Toate trei sunt astăzi aproape unanim recunoscute ca ulterioare lui Leonțiu, ultima – în trecut cea mai respectată dintre scrierile sale –, fiind, pe bună dreptate, atribuită unui anumit Leonțiu, elev al lui Teodor de Rait, care a așternut în scris spre sfârșitul secolului al VI-lea lecțiile învățătorului său.[4] Totuși, aceste scrieri sunt în mod evident compuse sub influența lui Leonțiu și reproduc cu fidelitate nu numai hristologia acestuia, ci și metoda lui de lucru, terminologia și fondul său filosofic. În ansamblu, este ca și cum ar fi scrise de el, autorii lor neadăugând nimic care să le aparțină. Ceea ce dovedește lipsa de originalitate a

---

[1] *Op. cit.*, 86, 1 și 2.

[2] *L. v. b und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, TU, 3, 1-2.

[3] *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 400-26, articol de Grumel V.

[4] *Op. cit.*, col. 403.

autorilor mai sus amintiţi, dar în acelaşi timp este şi o probă a stimei şi a prestigiului pe care personalitatea lui Leonţiu le căpătase în Bizanţ în secolele al VI-lea şi al VII-lea. Maxim Mărturisitorul l-a urmat în hristologia sa şi i-a adoptat metoda şi terminologia. Ioan Damaschinul îi este şi el tributar în mai multe puncte esenţiale; el reia, deseori cu aceleaşi formule, aceleaşi idei hristologice. Îi descoperim influenţa până în *Panoplia dogmatică* a lui Zigaben în secolul al XII-lea. Iată acum câteva informaţii despre viaţa sa, pe care le datorăm cercetărilor minuţioase întreprinse mai ales de Loofs. Născut, după toate probabilităţile, în Bizanţ, în a doua jumătatea a secolului al V-lea, poate în 475, Leonţiu a fost în tinereţea sa atras de erezia nestoriană. Dar „harul lui Dumnezeu" şi „oamenii sfinţi, care, prin scrierile adevăraţilor învăţători, i-au purificat gândurile şi inima", l-au convins să renunţe la asta. A călătorit la Roma, probabil, în 519; partizan al Papei în timpul primei schisme dintre cele două Biserici, fapt cauzat de atracţia spre nestorianism pe care Biserica din Constantinopol a fost obligată de împărat să o arate, el a încercat să salveze pacea în sânul creştinătăţii. În 520 a intrat în Noua Lavră, aflată în jurul Ierusalimului, unde s-a împrietenit cu Nonnos, conducătorul origeniştilor, de unde şi tonul uşor origenist al scrierilor sale şi simpatia pentru partizanii lui Origen.[1] El s-a împrietenit şi cu Sfântul Sava pe care l-a însoţit în călătoria sa la Bizanţ în 531; aflându-se pe atunci în Bizanţ, el a luat parte la controversa calcedoniană şi s-a declarat în favoarea Sinodului de la Calcedon.

Puţin după aceea, Sfântul Sava l-a exclus din anturajul său, considerându-l origenist. Leonţiu şi-a prelungit şederea în Bizanţ; aici a luat parte la discuţia ţinută din porunca lui Iustinian dintre severieni şi ortodocşi şi a asistat, probabil, la Sinodul din 536 de la Constantinopol contra monofiziţilor. Îl regăsim la Noua Lavră în 538, apoi din nou în Bizanţ, unde a murit în 542 sau 543. Viaţa, ca şi opera sa, arată că a fost un om sobru, deşi de o naturaleţe

[1] *Op. cit.*, col. 401, 424-425.

evidentă, care a ştiut să se ferească de extreme, fie în disputa cu privire la cele trei capitole, fie în cea a origeniştilor. Poate că această atitudine este cauza tăcerii aşternute în general în jurul lui.

Pivotul întregii gândiri a lui Leonţiu este problema hristologică. Autorul nostru şi-a luat dificila sarcină de a împăca învăţătura populară cu privire la Iisus şi dogma enunţată la Sinodul de la Calcedon în privinţa aceluiaşi subiect şi să demonstreze că toate ereziile referitoare la persoana lui Iisus nu sunt decât erori stupide şi lipsite de credinţă. Astfel, de exemplu, acei *incorrupticolae* susţineau că trupul lui Iisus a fost fără de păcat, ca şi sufletul lui. Infinit mai duhovnicească este concepţia ortodoxiei pe care Leonţiu le-o opune. Iisus, zice el, în calitate de duh este Dumnezeu, în calitatea de om este om. Ca fond al discuţiei hristologice trebuie văzută, fără îndoială, problema apropierii dintre Dumnezeu şi om. Întruparea oferea soluţia acestei probleme. Ereticii ca şi păgânii şi evreii nu puteau înţelege această întrupare a divinului, această îndumnezeire a umanului. Dumnezeu-omul rămânea pentru ei un scandal de neconceput. Dar cu câtă înflăcărare Leonţiu a încercat să-i aducă pe eretici pe calea cea dreaptă, netezind în acelaşi timp pentru ei drumul de întoarcere în Biserică! În zadar s-a străduit el să înlăture dificultăţile care, raţional, îl făceau să se opună ereticilor în domeniul teologic. Între ei – nestorienii şi, mai ales, monofiziţii – şi el exista o prăpastie [de netrecut]. Ereticii nu se simt împiedicaţi de Revelaţie; ei nu caută, după cum se pare, decât armonia raţiunii în formularea gândirii lor. Sunt raţionalişti hotărâţi. Păcatul grav al gândirii umane pe care noua religie îl denunţase, iată-l din nou în interiorul său. Leonţiu, din contră, ca toţi ortodocşii de altfel, nu vrea deloc să se îndepărteze de Revelaţie. El nu vrea decât să interpreteze şi să aprofundeze cuvântul dumnezeiesc. A ştiut să îşi expună ideile ca şi pe cele ale predecesorilor săi într-un mod foarte coerent şi foarte sistematic. De unde provine, îşi pune el întrebarea, confuzia ereticilor şi imposibilitatea lor de a înţelege firea lui Iisus? Cauza, spune el, se află în termenii folosiţi. Înainte de a dezvolta subiectul, ereticii nu s-au străduit să stabilească în mod clar, precis, indubitabil şi întotdeauna

acelaşi, sensul termenilor fundamentali. Leonţiu procedează cu o rigoare silogistică surprinzătoare, care face ca scrierile sale să ne amintească mult de Aristotel, atât prin precizia, cât şi prin modul de a pune problema, de a o delimita, de a o discuta cu adversarul lui şi de a purcede la dezvoltarea ei. Şi toate acestea, ne spune el, dintr-o dragoste pură pentru adevăr, cu care el vrea să contemple chipul luminos, cel mai demn de a fi iubit.[1] I se spunea că trebuie să îşi aştearnă în scris gândurile; scrierile sale puteau fi un remediu contra uitării, un exerciţiu pentru memorie, o delectare ce provoacă timpul.[2]

Un pasaj foarte semnificativ ne oferă informaţii preţioase despre ţinuta sa filosofică: „Simpla", spune el, „şi globala impresie (ἐπιβολή) a obiectelor ne provoacă o emoţie generală, dar nu clară. Împărţirea pe care o facem prin gândire ne duce la cunoaşterea clară a elementelor constitutive a obiectelor. A continua, după prima împărţire, subdiviziunea părţilor în părţile lor este o operă demnă de a fi luată în râs. Căci vom fi obligaţi să continuăm cercetarea la infinit."[3] În ceea ce priveşte trupul omului, de exemplu, termenul „carne" este suficient pentru a-i desemna părţile, adevăraţilor creştini neplăcându-le să se dedea la analize, τεχνολογεῖν, pe când scepticii sunt cei care fac subdiviziuni; cercetare zadarnică, o ştiinţă dificil de înţeles de popor.[4] Cât despre înţelegerea inefabilei şi ininteligibilei uniri – este vorba de unirea celor două firi în Hristos – aceasta este doar opera credinţei şi a discursului divin, discurs nu pronunţat, ci perceput prin iluminare interioară de către minte, clarificat şi cu scopul de a-i iniţia pe cei aleşi prin didascalii fără cuvinte.[5] Avem, ca atare, două metode de a percepe adevărul. Una spune că înţelegerea trebuie să rămână filosofică, să se oprească la marile şi primele idei; ea nu

[1] *P.G.*, 86, 1, 1276 A.
[2] *Op. cit.*, 1268, B.
[3] *Op. cit.*, 1296 B.
[4] *Op. cit.*, 1297 AB.
[5] *P.G.*, 86, 1, col. 1300, AB.

va permite cufundarea în oceanul, în abisul fără sfârşit al detaliilor. Gândirea nu trebuie să se autodistrugă. În plus, trebuie să avem grijă să îi dăm termenului folosit sensul exact şi propriu din punctul de vedere pe care îl alegem, dat fiind faptul că termenul poate fi spus ori în mod absolut, ori în mod relativ. Astfel, de exemplu, termenii perfect şi imperfect, în viziunea lui Grigorie de Nyssa şi a lui Chiril de Alexandria, pot avea un sens absolut sau un sens relativ.[1] Iisus este imperfect dacă este înţeles fie în mod absolut ca Dumnezeu, fie în mod simplu ca om. Ca atare, Cuvântul este perfect, ca şi sufletul uman, în calitate de fiinţă. Dar acelaşi Cuvânt nu face un Iisus perfect, dacă umanitatea nu i se adaugă; la fel, sufletul fără trup nu formează un om perfect.[2] Într-o ordine de gândire similară, când i se aplică numărul doi lui Iisus, aceasta nu înseamnă că ar exista doi Iisus, aşa cum le reproşau ereticii ortodocşilor. Căci nu trebuie să înţelegem numărul doi din punctul de vedere al cantităţii. Iisus este unul ca individualitate şi doi după fire. În acest sens, Aristotel zicea despre materie şi despre formă că sunt una în privinţa numărului şi două în privinţa speciei. Nu există contradicţie dacă aceluiaşi lucru îi aplicăm unu şi doi, deoarece fiecare este adevărat dintr-un alt punct de vedere şi într-un alt sens.[3] Mai mult. Ce exprimă în realitate cuvintele ce desemnează obiecte? Pe de o parte, ele nu se schimbă după „locuri şi epoci", deoarece ele enunţă raţiunile esenţiale ale cuvintelor. Dar, pe de altă parte, orice termen se raportează la obiectul prezent, nu la cel care, în momentul ulterior, va rezulta din acesta. Fără aceste condiţii, niciun obiect nu ar admite un termen substanţial care să desemneze esenţa sa, deoarece niciunul nu persistă în fiinţa sa, căci toate obiectele din această lume de naştere şi de stricăciune sunt supuse devenirii continue. La fel, toate substanţele logice, ce primesc mai mult sau mai puţin, sunt considerate în mişcare. A rămâne neschimbat în aceleaşi condiţii nu este

[1] *Op. cit.*, 86, 1, col. 1289 B.

[2] *Op. cit.*, 1281 C.

[3] *Op. cit.*, 1244.

propriu naturii create. Acel „Tu, tu eşti identic ţie însuţi" este un atribut propriu lui Dumnezeu.[1] Vedem aici prezentată în mod clar identificarea dintre Dumnezeu şi fiinţă; această identificare, care stă la baza metafizicii creştine, o distinge în modul cel mai clar de metafizica anterioară. Din ea decurg toate atributele lui Dumnezeu şi ea este cea care conferă întregului univers culoarea sa creştină. Să mai remarcăm faptul că gândirea lui Leonţiu în privinţa termenilor este clar nominalistă. Cât despre iluminare, ea nu este, în sensul propriu, o a doua metodă. Ea este un dar divin. Lumina divină, iluminându-ne fără cuvinte şi fără discursuri, ne face capabili să înţelegem adevăruri, la care doar înţelegerea noastră singură nu poate ajunge. Astfel, omul, cu ajutorul lui Dumnezeu, devine superior sieşi şi este chemat spre ample orizonturi de contemplare.

Fidel principiului susţinut, Leonţiu, înainte de a aborda problema hristologică, defineşte cu mare grijă şi perspicacitate noţiunile fundamentale, cum ar fi: fiinţă, fire, gen, specie, diferenţă, proprietate, accident, ipostas etc. Apoi analizează opoziţia care există între substanţă şi accident şi defineşte relaţiile dintre substanţă sau natură* şi ipostas sau persoană. Conţinutul pe care îl dă noţiunilor de mai sus oferă un interes filosofic considerabil. Astfel, substanţa este *esse per se*, „πρᾶγμα ὑφεστὼς"; prin definiţia sa, ea se opune accidentului,[2] care nu are existenţă substanţială,[3] având-şi fiinţa într-un altul, şi nu în sine însuşi, dar raportându-se, de altminteri, întotdeauna la substanţa sa.[4] Substanţa este perfect sinonimă cu firea, aceasta fiind dispoziţia adusă de naştere; de unde imposibilitatea de a primi în acelaşi timp contrariile.[5] Firea

---

[1] *P.G.*, 86, 1, 1284 A.

* „Natura" trebuie înţeleasă în sensul teologic de „fire", cu precizarea că Iisus Hristos a fost şi om, şi Dumnezeu în acelaşi timp, om după firea umană şi Dumnezeu după cea divină (n. tr.)

[2] *Op. cit.*, 86, 1, 1277 D.

[3] *Op. cit.*, 1277 B.

[4] *P.G.*, 86, 1, 1277 D.

[5] *P.G.*, 86, 2,1944 AB.

comportă substanţa;[1] numărul celor care participă la o fire nu intră în definiţia sa.[2] Şi tocmai, din cauza pluralităţii indivizilor care au aceeaşi fire, acest termen semnifică universalul, în raport cu indivizii săi, şi se numeşte atunci specie.[3] Opoziţia dintre fire şi ipostas este mai importantă decât cea dintre substanţă şi accident. Substanţa, sub denumirea de fire, semnifică universalul,[4] fiinţa; ipostasul semnifică fiinţa particulară,[5] nu perfectul într-un mod absolut şi necondiţionat, ci fiinţa în existenţa sa particulară.[6] Între fire şi ipostas nu există reciprocitate; ipostasul este fire, dar firea nu este în mod necesar ipostas.[7] Sinonimele ipostasului sunt: persoană, individ, subiect, particular, propriu.[8] Ceea ce adaugă ipostasul la fire este faptul de a face un lucru, şi nu un altul.[9] Ipostasul este caracterizat de ansamblul accidentelor care nu pot fi atribuite niciunui alt lucru.[10] Distincţia stabilită între fire şi ipostas este pivotul hristologiei lui Leonţiu. Din confundarea uneia cu cealaltă s-au născut marile erezii trinitare şi hristologice. Este uşor, după această distincţie, să demonstrăm şi că cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi nu au decât o fire şi că cele două firi ale lui Iisus nu fac decât un ipostas. Dar pentru a ajunge aici, într-un mod clar şi posibil, Leonţiu se vede obligat să facă şi o altă distincţie şi să se servească de o altă noţiune, cea de enipostază. Nu există, precizează el, fire fără ipostas, dar nu orice fire este un ipostas.[11] Există cazuri în care firea nu este niciuna, nici cealaltă. Ajungem astfel la noţiunea

---

[1] *P.G.*, 86, 1, 1280 A.
[2] *P.G.*, 86, 2, 1917 AB.
[3] *P.G.*, 86, 1,1280 A.
[4] *P.G.*, 86, 2, 1917 AB.
[5] *P.G.*, 86, 1, 1280 A.
[6] *P.G.*, 86, 2, 1945 A.
[7] *P.G.*, 86, 1, 1280 A.
[8] *Op. cit*, 1280 D şi urm.
[9] *P.G.*, 86, 2, 1917 B.
[10] *Op. cit*, 1917 BC.
[11] *P.G.*, 86, 1, 1280 A.

de enipostază, care semnifică o fire care nu este ipostas ea însăşi, dar care există într-un ipostas.[1] Acesta se întâmplă cu adevărat în unirea dintre suflet şi trup în om, ca şi în unirea dintre firea umană a lui Hristos în ipostasul Cuvântului. Enipostaza se află între anipostază, care este accidentul, şi ipostas. Deci, ea nu este acelaşi lucru cu ipostasul; între ele există aceeaşi diferenţă ca cea dintre *ousia* (fiinţă) şi *enousia*; ipostasul denotă individul, în timp ce enipostaza denotă *ousia* (fiinţa). Fiinţele care se unesc astfel într-un ipostas sunt fiinţe complete, care, în afara unirii, sunt ipostasuri fiecare în mod separat, asemenea sufletului şi trupului. Există ca atare fiinţe unite prin specii (firi) şi despărţite prin ipostasuri, aşa cum se întâmplă cu Sfânta Treime, şi altele care sunt despărţite prin specii (naturi) şi unite prin ipostasuri, ca sufletul şi corpul în om.[2] Sufletul se uneşte cu sufletul prin identitatea fiinţială şi se distinge prin diferenţa de ipostas, în timp ce de trupul său el se distinge prin diferenţa de fiinţă, unindu-se cu el prin intermediul ipostasului. Omul, spune Leonţiu, este în întregime distinct de corp şi de suflet în sens absolut. Cât despre unirea sufletului şi a trupului, nefiind o unire naturală,[3] este opera puterii lui Dumnezeu.[4] Între suflet şi trup nu există legătură naturală; au un ipostas comun în om, dar fiecare are firea sa proprie şi raţiunea sa diferită.[5] Aceste două fiinţe considerate ca atare sunt fiinţe perfecte, dar sunt imperfecte în raport cu omul, deoarece sunt părţi.[6] Unirea sufletului şi a trupului se face fără a exista vreo confuzie a celor două naturi.[7] Astfel, sufletul, ca urmare a acestei uniri cu trupul vizibil şi muritor, nu pierde nici invizibilitatea,

---

[1] *Op. cit.*, 1277 D, 1280 AB.

[2] *P.G.*, 86, 2, 1925 C, *P.G.*, 86, 1, 1300 B, 1293 D şi urm.; 1304 BC, exemple, 1301, D-1306 B, un comentariu interesant asupra uniunii dintre suflet şi corp.

[3] *Op. cit.*, 86, 2, 1940 B.

[4] *Op. cit.*, 86, 1, 1340B, 1280 B.

[5] *Op. cit.*, 1280 B.

[6] *Op. cit.*, 1281 A.

[7] *Op. cit.*, 1248.

nici nemurirea.[1] El poate fi afectat şi poate suferi, dar aceasta nu din cauză că se află în trup; este în propria sa natură să fie supus afectelor; dacă nu ar fi fost astfel, ar fi putut suferi tot ceea ce i se întâmplă trupului. Deci, dacă sufletul este afectat, aceasta se întâmplă pentru că are facultăţi afective.[2] Deoarece el este o fiinţă pasivă, ceea ce îl afectează poate fi determinat de temperamentul trupului cu care este unit şi de particularitatea ţării unde trăieşte. Dar poate fi afectat şi din partea divină, dar nu din cauza trupului său, care, din contră, se opune acestui lucru. Afectele se datorează propriei sale naturi; atunci ἐπιθυμητικόν, adică μέρος al sufletului (poftele şi predispoziţiile) este îndreptat plin de dragoste spre Dumnezeu, θυμοειδές (energia voinţei) plină de vigoare face pereche cu cel de dinainte, iar λογιστικόν (calculul raţiunii) primeşte, fără nicio umbrire, impresiile imateriale şi se iluminează în interior, în unirea gândirii. Când îşi pătează facultăţile, sufletul se scufundă în rău şi în necunoaştere. Pentru această degradare, el este cauza unică, şi nu trupul.[3] Urmând învăţătura lui Nemesius, dar fără a-l cita, şi îndepărtând, ca Philopon, definiţia lui Aristotel, *entelecheia* primă a unui trup natural, Leonţiu defineşte sufletul ca fiinţă netrupească, automotrică şi ca atare nemuritoare şi incoruptibilă.[4] Cât despre corp, el îi aplică definiţia lui Aristotel.[5] Acceptă şi teza că părţile trupului sunt constituite din patru elemente care, la rândul lor, sunt compuse din materie şi din formă.[6] Este tot ceea ce găsim ca hilemorfism la Leonţiu. Deşi concepţia pe care Leonţiu şi-o face despre suflet este foarte înrudită cu cea a lui Platon, Leonţiu, ca adevărat creştin ce este, se străduieşte să asigure mai ales permanenţa realităţii compuse a umanului. Omul nu este sufletul său aşa cum susţine Platon, ci

[1] *P.G.*, 86, 1, 1281 A.
[2] *Op. cit.*, 1284, C.
[3] *Op. cit.*, 86, 1, 1285, AB.
[4] *Op. cit.*, 1281, B.
[5] *Op. cit.*, 1281 C.
[6] *Op. cit.*, 1296, D.

alcătuirea substanţială a sufletului şi a trupului, iar filosofia creştină îşi ia sarcina de a-l mântui pe om în integralitatea sa. Astfel, Leonţiu, în această problemă fundamentală, rămâne fidel inspiraţiei sale creştine.

Leonţiu ne atrage atenţia că nimic din ceea ce spune şi din ceea ce scrie nu îi aparţine în totalitate;[1] el se revendică discipol al Sfinţilor Părinţi. Lucrările lui trădează, într-adevăr, o vastă şi solidă erudiţie şi lasă să se întrevadă ca surse principale ale ştiinţei sale, ca şi ale gândirii sale teologice, printre alţii, pe Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz şi Chiril de Alexandria pe care l-a urmat mai ales în hristologie. De la ei a preluat principalele noţiuni ale gândirii sale metafizice despre fire şi ipostas, termenul şi ideea de enipostaziere, atât de decisiv pentru soluţionarea problemei hristologice. În plus, el este primul, după câte se pare, care îl menţionează pe Dionisie Pseudo-Areopagitul; se referă la el[2] şi la punctele fundamentale ale doctrinei sale de mai multe ori. Graţie influenţei lui, îşi face apariţia în scrierile sale un anumit spirit mistic. Însă trebuie să ne ferim să înţelegem mărturia lui Leonţiu în sens propriu. Pentru oricine se arăta a fi un apărător al credinţei nu exista decât o cale: să proclame că nu face decât să repete ceea ce a fost deja spus şi demonstrat de Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Într-un stil împlinit, concis şi îndrăzneţ, o gândire subtilă, foarte fină, uneori foarte dificil de urmărit, lasă să se întrevadă în Leonţiu un spirit sintetic şi profund. Cu câtă profunzime, fineţe şi claritate analizează conceptele Sfinţilor Părinţi şi cât de multă ştiinţă arată acesta în respingerea argumentelor adversarilor lui! Dovedeşte o dialectică savantă pe care ştie să o folosească cu rigoare şi supleţe. Prin analiza subtilă a tuturor „aporiilor", el a contribuit mult la stabilirea definitivă a ceea ce este ortodox, respingând ceea ce nu este ortodox. Şi mai mult decât toate a ştiut să facă din ceea ce a primit şi din ceea ce a adăugat el însuşi un tot coerent şi

[1] *P.G.*, 86, 1, 1344 D.

[2] *Op. cit.*, 1288, A.

foarte sistematic, lipsit de contradicţii. Demonstraţiile iau deseori forma unei teoreme, trădând un spirit familiarizat cu gândirea matematică. Toate acestea, ca şi structura aristotelică a logicii sale au făcut să se spună că Leonţiu este un aristotelician, iar prin el[1] influenţa lui Platon asupra Sfinţilor Părinţi ai Bisericii începe deja să scadă în favoarea celei a lui Aristotel. Contrar mărturisirii sale formale că nu a învăţat filosofia din afară,[2] aceasta ocupă un loc important în opera sa. Evidentă este mai ales influenţa pe care o exercită asupra spiritului său *Isagoga** lui Porfir şi categoriile lui Aristotel în comentariul pe care l-a făcut Porfir sau elevul lui. Mărturisirea lui Leonţiu trebuie să ne oblige să căutăm intermediari între Porfir, elevul acestuia şi Leonţiu. Orice ar fi, este cert că Leonţiu a suferit influenţa lui Aristotel, dar aristotelismul lui este aproape în întregime formal. El a fost unul dintre primii care au utilizat din belşug conceptele logice şi mai ales categoriile lui Aristotel. Astfel, el se situează în fruntea scolasticii bizantine. Cei ce resping aristotelismul lui Leonţiu se străduiesc să vadă în el un platonician sau un neoplatonician.[3] Ideile sale antropologice – definiţia sufletului, unirea trupului şi a sufletului, părţile sufletului etc, – ne duc, într-adevăr, cu gândul mai curând la Platon sau la neoplatonici. Acestea fiind spuse, trebuie adăugat că nu câştigăm mare lucru dacă îl considerăm pe Leonţiu platonician. Cred chiar că acest mod de a vedea gândirea creştină, atât în Răsărit, cât şi în Apus, ca o pendulare între aristotelism şi platonism nu ne învaţă decât prea puţine lucruri. Ne mulţumim cu această clasificare, vedem forma gândirii, puţin direcţia şi suntem puţin interesaţi de conţinutul său substanţial, de fondul său, de adevărul creştin pe care gândirea creştină o poartă. Pentru a-l lua drept exemplu pe Leonţiu, cum să nu vedem că silogistica aristoteliană şi antropologia platoniciană sunt utilizate aici pentru o chestiune

---

[1] Această teză este susţinută mai ales de: Rügamer, Loofs, Ermoni şi Harnack.

[2] *P.G.*, 86, 1, 1268 B.

* „Introducere" (*Isagoga*) la *Categoriile* lui Aristotel.

[3] Cf. Ueberweg, *Die patristische Philosophie*, p. 125 şi urm.

cu totul nouă, problema hristologică? Dacă nu vedem aceste lucruri, vom spune că Leonţiu este un aristotelician în privinţa formei şi un platonician în privinţa fondului, dar în realitate nu îl vom fi înţeles pe Leonţiu, acest creştin pe care credinţa sa înflăcărată îl îndeamnă să înţeleagă şi să demonstreze natura lui Dumnezeu-omul. Gândirea filosofică pe care el o dezvoltă în acest efort, este de o originalitate funciară şi de o profunzime pe care nu am ştiut încă să le evaluăm la justa lor valoare.

VI. MAXIM MĂRTURISITORUL (580-662 D. HR.)

Atitudinea lui Leonţiu de Bizanţ în timpul primei schisme ni-l arată a fi un partizan al independenţei Bisericii faţă de Stat. Această trăsătură este încă şi mai evidentă la Maxim. Provenit dintr-o mare familie din Constantinopol, după ce a fost secretar al împăratului Heraclius, Maxim s-a retras spre 630 la mănăstirea Hrisopolis, în faţa Constantinopolului. În timpul acestei retrageri bogate în meditaţii şi în studii, a compus cele mai bune lucrări ale sale. Erezia a venit să întrerupă retragerea lui Maxim. Patriarhul ecumenic Sergius, în dorinţa sa de a pune capăt discuţiilor hristologice şi de a obţine unitatea şi pacea în sânul Bisericii, a publicat *Ekthesis*-ul, prin care a recomandat acceptarea a două firi în Iisus Hristos, dar numai a unei singure voinţe şi lucrări. Fără a se fi gândit deloc la aceasta, Sergius a dat naştere unei noi erezii, monotelismul. Maxim s-a opus cu tărie şi a acţionat, dând dovadă de tenacitate şi de o ardoare surprinzătoare pentru a combate noua erezie. Când împăratul Constant II a publicat *Typosul* prin care interzicea orice discuţie în privinţa numărului voinţelor şi lucrărilor în Hristos, el nu i-a recunoscut dreptul de a se amesteca în problemele Bisericii. Această atitudine fermă a dus la numirea lui Maxim ca apărător al credinţei, dar avea să-i atragă şi crude persecuţii. După ce a fost, se pare, mutilat cu cruzime, a murit în exil la 13 august 662, conform, după cum se zice, prezicerii pe care el însuşi a făcut-o, cu cincisprezece zile înainte, în faţa tovarăşilor lui

de surghiun. Biserica recunoaşte în el un sfânt. A fost într-adevăr un sfânt, în acţiunile, cugetările, credinţa şi viaţa sa. Atitudinea împăraţilor şi a lui Sergius era motivată de raţiuni politice. Ei acţionau mai mult pentru siguranţa Imperiului decât pentru curăţia credinţei. Maxim nu era interesat decât de chestiunea religioasă în exclusivitate. Câteva legende, cărora viaţa şi moartea sa le-a dat naştere, trădează profunda admiraţie de care sfântul bărbat se bucura printre contemporanii săi. Dumnezeu, ni se spune, nu a permis ca limba şi mâna lui Maxim să rămână inactive; de aceea Maxim, abia mutilat, şi-a recăpătat membrele. Din mormântul lui, imediat după ce a fost îngropat, au ţâşnit trei flăcări, răspândind până în depărtare o lumină mistică şi anunţând că Dumnezeu l-a primit pe sfânt în pacea cerurilor.

Maxim a făcut studii foarte rafinate. A ştiut să adauge studiilor teologice şi disciplinele liberale. Opera sa este uimitoare, atât prin diversitatea subiectelor, cât şi prin numărul şi mulţimea scrierilor. Acestea nu s-au păstrat în totalitate, iar cele care s-au conservat nu au fost complet editate. Unic printre scrierile sale, scurtul tratat despre suflet poate fi considerat o lucrare pur filosofică. Dar tratatul nu oferă decât o vagă şi sumară idee despre gândirea maximiană; în plus, autenticitatea sa este contestată.[1] Pentru a avea o idee, pe cât de completă pe atât de posibilă, despre gândirea lui Maxim, trebuie, cu excepţia tratatului despre suflet, să se recurgă la scrierile următoare: *Quaestiones ad Thalassium,* al căror text nu cuprinde la prima vedere decât marile idei ale operei proiectate,[2] *Capete despre dragoste,* ce cuprind patru centurii, cele *6 Capete teologice,, Mystagogia,* scrierea despre *Diversele Aporii ale sfinţilor Dionisie (Pseudo-Areopagitul) şi Grigorie de Nyssa, Întrebările şi răspunsurile, Scrisorile către arhiepiscopul Ioan şi către Marinus;* în plus, *Comentariile la pasajele dificile ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul şi ale lui Grigorie de Nyssa,* esenţiale chiar pentru

[1] R. P. Disdier, *EOR,* 1930, p. 160-178.

[2] *Op. cit.,* p. 296, nr. 1.

înţelegerea teologiei şi a misticii acestor doi Părinţi. Tonul retoric şi culoarea mistică a gândirii lui Maxim le vom regăsi până şi în imnele pe care le-a compus. Deci, pentru a ne face o idee, destul de limpede, despre gândirea sa, trebuie să parcurgem aproape tot ceea ce a scris. Scria în grabă, se inspira de acolo unde găsea ocazia şi, cum era implicat mult în lupta contra monotelismului, nu a avut timpul necesar să ne lase o expunere sistematică. Se repetă frecvent în operele sale, pasajele obscure sunt şi ele dese; este ceea ce l-a făcut pe autorul care şi-a recorectat el însuşi scrierile să adauge şcolii. Aici este o dificultate deosebită pentru oricine vrea să îl studieze pe Maxim Mărturisitorul. Sunt chiar mai multe dificultăţi. Asupra operelor sale s-a meditat mult, au fost mult copiate şi recopiate de-a lungul a mai multe secole de viaţă monahală; ele au devenit, într-un fel, un bun comun, ceea ce face ca interpolările să fie numeroase. Mai mulţi cercetători nu vor să considere autentice centuriile teologice; totuşi, un studiu atent demonstrează că din cele 500 de capete din această lucrare, cea mai mare parte se regăsesc cuvânt cu cuvânt în alte opere autentice ale lui Maxim.[1] De aceea, o ediţie critică a operelor lui Maxim este o condiţie *sine qua non* pentru studiul definitiv al gândirii sale.

Considerăm util, înainte de a-i analiza gândirea, să ne oprim un moment la stilul său, deoarece acesta scoate în evidenţă omul. Photie[2] îi reproşează lui Maxim, după ce i-a analizat discursul său ascetic, că nu preferă întotdeauna dialectul atic. Acesta este, după opinia noastră, un elogiu, căci arată că Maxim vrea să fie simplu. El vrea să trezească în suflete iubirea pentru Iisus şi înţelege bine că nu o poate face printr-o frază dificilă şi printr-o limbă savantă. Este uşor de văzut în discursul de mai sus, care nu este propriu-zis un discurs, ci un dialog, că Maxim îşi propune prin simplitatea, sobrietatea şi claritatea exprimării, prin multitudinea textelor biblice să le ofere credincioşilor un breviar al vieţii în viziunea lui

[1] R. P. Disdier, *Op. cit.*, t. 30, 160-178.

[2] *Bibliotheca*, codex CXCIII.

Iisus. Stilul, deşi simplu, este bogat, variat şi plin de viaţă; o profundă şi intimă emoţie se degajă de aici. Un alt efort este evident, acesta caracterizându-l atât pe gânditor, cât şi pe autor. Prin textele biblice pe care le adună, se străduieşte să nu facă să se audă decât vocea lui Dumnezeu, a apostolilor şi a profeţilor. În acelaşi sens, el ne previne că nu vrea să fie decât un compilator.[1] Este de la sine înţeles că nu reuşeşte să se facă absent cu totul din text; din contră, avem impresia constantă că îl auzim vorbind. El a spus că nu este deloc iniţiat în procedeele retoricii şi că rămâne un străin faţă de artificiile limbajului,[2] iar ceea ce spune este adevărat. Tot ceea ce scrie vine direct din sufletul lui. Aceste trăsături îl unesc cu tradiţia evanghelică; el s-a adresat celor simpli într-un mod simplu. Vom vedea că şi în calitate de teolog el se inspiră din concepţia populară a creştinismului.

Înainte de a observa ritmul mistic al universului, Maxim l-a simţit în om. Ideile sale despre om constituie, într-adevăr, punctul central al gândirii sale; natura pe care i-o conferă duce, pe de o parte, la o anumită teorie a cunoaşterii, la intuiţie, la ridicarea omului până la Dumnezeu, la îndumnezeirea şi chiar la interpretările alegorice şi mistice ale universului şi, pe de altă parte, la ascetism.

Sufletul, spune el, în scurtul, dar foarte substanţialul tratat despre suflet, nu poate fi perceput decât prin efectele sale, nu prin simţuri, ci prin inteligenţă.[3] Îndoiala în privinţa existenţei lui nu poate fi fondată. Existenţa corpului ne obligă să o stabilim pe cea a omului. Corpul nefiind mişcat nici din afară, ca obiectele neînsufleţite, nici dinăuntru, prin natura sa, ca focul, el este în mod necesar animat de sufletul care îi serveşte drept principiu de viaţă.[4] Sufletul este o substanţă identică sieşi, care poate primi alternativ

---

[1] *P.G.*, 91, 12; cf. 90., 960 AB.

[2] *Op. cit.*, 90, 660 B.

[3] *Op. cit.*, 91, 356, A.

[4] *Op. cit.*, 356, BC.

contrariile, fără a-şi pierde identitatea cu sine.[1] Se demonstrează mai apoi că sufletul este netrupesc, deoarece nu are volum,[2] că este hrănit de raţiune şi că ale sale calităţi nu sunt sensibile; el este simplu şi, ca atare, nemuritor, căci nicio fiinţă nu-şi cauzează propria dispariţie. De altminteri, sufletul, mişcându-se prin sine însuşi, nu poate niciodată să nu fie; mişcându-se prin sine însuşi, cum poate fi mişcat, dacă nu veşnic?[3] O altă dovadă a nemuririi sufletului provine din faptul că defectele sale, ca de exemplu ura, nu îl distrug.[4]

Cât despre problema cunoaşterii lumii, el admite că simţurile ne înşală. Senzaţia este, spune el, partea iraţională, care ne marchează după imaginea animalului;[5] Maxim reproduce în acest punct teza stoică; senzaţia nu este decât un organ al sufletului, al cărui rol este de a percepe tot ceea ce impresionează în mod exterior simţurile.[6] Totuşi, lucrurile sunt de înţeles; inteligenţa le percepe şi le înţelege aşa cum sunt în realitate. Aici Maxim ne face să ne gândim la o influenţă a dialogului *Phedon* al lui Platon. Inteligenţa este partea raţională a sufletului,[7] partea cea mai pură şi cea mai raţională destinată să contemple fiinţele şi ceea ce este înainte de a fiinţă,[8] în timp ce spiritul este o substanţă încă informă,[9] ce precede orice mişcare. Urmând tradiţia filosofică el califică sufletul drept λογιστική, ἐπιθυμητικὴ şi θυμική, dar acesta nu este decât un împrumut de vocabular; pentru Maxim, λόγος, ἐπιθμία, θυμός, sunt facultăţi sau activităţi ale aceluiaşi principiu substanţial, sufletul uman raţional. Fiecare dintre aceste facultăţi este,

---

[1] *Op. cit.*, 356 C.
[2] *Op. cit*, 356 C. şi 424 şi urm.
[3] *P.G.*, 91. 357, AD.
[4] *Op. cit.*, 360, A.
[5] *Op. cit.*, 412 C; *P.G.*, 90, 1405.
[6] *Op. cit*, 91, 361 B.
[7] *Op. cit.*, 91, 360 CD.
[8] *Op. cit.*, 361 AB.
[9] *Op. cit*, *l.c.*

la rândul său, un loc de unde se dezvoltă activităţi multiple: astfel, veţi fi λογικός, dacă al vostru λόγος sau διάνοια s-au folosit de raţionamente pentru a dobândi o cunoaştere, şi νοητικός dacă ajungeţi la adevăr prin intuiţie, sau prin intermediul primei mişcări a minţii.[1] El opune deseori νοῦς-ul lui ψυχή; ca atare, prin al doilea termen trebuie înţeleasă raţiunea şi senzaţia, în timp ce primul desemnează vârful prin care sufletul îl atinge pe Dumnezeu şi se uneşte cu el într-un mod propriu inefabil, supranatural. În alte părţi opune raţiunea senzaţiei; în această opoziţie, analogă celei pe care Platon o realizează între suflet şi trup, raţiunea desemnează partea intelectuală şi raţională a omului, iar senzaţia partea sa iraţională şi sensibilă. Cât despre originea sufletului,[2] Maxim, respingând şi preexistenţa platonică şi pe cea origenistă, precum şi înflăcărarea tardivă a discipolilor lui Aristotel, se pronunţă în favoarea teoriei creaţioniste, care aşază simultan în fiinţă elementele constitutive ale naturii umane, unite substanţial din primul moment al conceperii. Aceste elemente sunt: trupul dotat cu sensibilitate şi sufletul inteligent.[3] Poziţionarea simultană a trupului şi a sufletului se acordă cu teoriile ştiinţifice moderne care se pronunţă în favoarea coexistenţei iniţiale a elementelor constitutive ale omului.[4] Influenţa lucrării *De hominis opificio* a lui Grigorie de Nyssa în această chestiune este evidentă; Maxim îl urmează îndeaproape, dar niciodată în mod servil.

Teoria lui despre suflet oferă suficiente elemente pentru o teorie a cunoaşterii. Există două feluri de adevăr, în funcţie de cum ne folosim de raţiune sau de inteligenţă pentru obţinerea lor. Este de la sine înţeles că primul fel este cunoaşterea umană, rezultat al raţionamentului. Dar cum se întâmplă de există o corespondenţă între lumea sensibilă şi lumea inteligibilă? Alegoriei şi simbolismului le va reveni sarcina de a răspunde. Fiecare dintre aceste

---

[1] *Op. cit.*, 90, 616 C.

[2] *P.G.*, 91, 1321, D-1345 C; 1100-1101.

[3] *Op. cit*, 90, 412 C; 91, 630 B; 552 D, 553 D, 627 D, 489, 1220 CD.

[4] Cf. E. Stephanou, *EOR*, t. 31, 1932, pp. 304-315.

două lumi, ni se spune, este o alegorie şi un simbol al celeilalte, pentru cei care pot observa. Lumea inteligibilă îşi află, într-un mod mistic, forma sa concretă în speciile simbolice ale lumii sensibile. La fel şi lumea sensibilă intră, prin cunoaştere, în minte şi se află organizată aici prin raţiuni. Ca atare, lumea sensibilă exprimă prin modurile sale lumea inteligibilă, iar în aceasta se află prima sub formă de raţionamente. Putem deci percepe prin fenomene non-fenomenele şi, chiar mai mult, putem prin acestea şi printr-o contemplare spirituală să înţelegem fenomenele.[1] Alegoria şi simbolismul presupun, după cum vedem, o teorie a cunoaşterii în întregime raţională.

Al doilea fel de adevăr – mai poate fi numit cunoaştere? – este intuiţia, care îl uneşte pe om cu Dumnezeu. Nu este nici măcar un adevăr în sensul obişnuit al termenului, ci este viaţa în Dumnezeu. De aceea, pentru a ajunge la aceasta este nevoie de asceză şi de anumite virtuţi: dragostea, cumpătarea şi rugăciunea, fără de care îi este imposibil sufletului să intre, în mod perfect, în comuniune cu Dumnezeu. Prima virtute îmblânzeşte mânia, a doua face să dispară dorinţa, iar rugăciunea separă mintea de toate gândurile şi o prezintă curată lui Dumnezeu.[2] Gândurile sunt concepţii ale fiinţelor, fie sensibile, fie inteligibile; când mintea cercetează lucrurile, ea mişcă totul în jurul concepţiilor care se degajă din ele; harul rugăciunii o detaşează de acestea şi o uneşte cu Dumnezeu. Mintea ce se întoarce atunci spre Dumnezeu devine în acel moment dumnezeiască; dar să avem în vedere că asceza fără dragoste nu duce la Dumnezeu.[3] Dragostea face ca noi să devenim Dumnezeu, graţie lui Iisus, care el însuşi s-a făcut om din iubire faţă de oameni.[4] Pentru ca mintea să se detaşeze de concepţiile sale trebuie ca ea să fie conştientă că fiinţa este superioară cunoaşterii. Doar atunci mintea poate deveni familiară cu Cel care este

---

[1] *P.G.*, 91, 669 C.
[2] *P.G.*, 90, 927 D-928 A.
[3] *Op. cit.*, 941 D.
[4] *Op. cit.*, 953 D.

cauza a toate. Oamenii care în timpul vieţii lor pământeşti reuşesc să urmeze o asemenea educaţie sfântă şi divină vor avea drept recompensă îndumnezeirea prin harul divin.[1] După cum există două cunoaşteri, există şi două grade ale perfecţiunii umane, cel al cunoaşterii şi cel al fiinţei; primul îi este propriu omului, iar al doilea îi este propriu lui Dumnezeu. Totuşi, omul poate ajunge prin harul lui Dumnezeu la gradul fiinţei, dar cu condiţia de a şterge din sufletul său orice raţionament, orice concepţie, deci, să se purifice; după care el va fi inundat de fiinţă. Această aspiraţie către fiinţă prin depăşirea cunoaşterii, mai mult decât o metodă de obţinere a adevărului, este, desigur, o asceză, o desăvârşire a vieţii, o regulă a unei morale şi a unei filosofii pe care am putea-o numi, cu un termen modern, existenţială. În orice caz, nu putem trage concluzia că a cunoaşte nu serveşte la nimic şi, deci, o vom nesocoti. Gradul cunoaşterii este primul grad; îl punem în practică în şcoala sa şi ne vom pregăti prin intermediul său înainte de a atinge intuiţia şi, prin aceasta, îndumnezeirea. Cunoaşterea ne va descoperi tainele care se află la originea lucrurilor, oferindu-ne astfel elanul pentru a o depăşi şi pentru a ne afla la acelaşi nivel în fiinţă. De altminteri, Maxim, credincios ucenic al lui Dionisie în chestiunea expusă, nu pare a insista mult asupra acestui primat al fiinţei faţă de cunoaştere; căci, urmând încă o dată pe Dionisie, el vede în Dumnezeu adevărul şi binele. El distinge, pe de altă parte, în inteligenţa umană înţelepciunea, teoria, cunoaşterea, cunoaşterea indubitabilă şi, ca o încoronare a acestor calităţi, adevărul. Cât despre raţiune, el distinge: prudenţa, fapta, virtutea, credinţa şi ţinta lor care este binele.[2] Ca atare, împlinirea sufletului este adevărul şi binele, adică Dumnezeu însuşi.[3] Mişcarea inteligenţei şi a raţiunii în jurul lui Dumnezeu este eternă, deoarece nu există sfârşit acolo unde nu există spaţiu.[4]

---

[1] *Op. cit.*, 1393 A.

[2] *P.G.*, 91, 673 C.

[3] *Op. cit.*, *l.c.*

[4] *Op. cit*,. 677 A.

Pentru a înţelege bine fondul antropologiei maximiene trebuie să ne întoarcem la Biblie. Maxim a fost foarte mirat de hotărârea lui Dumnezeu de la crearea omului: „Să-l facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră",[1] şi a făcut din aceasta centrul aproape tuturor meditaţiilor sale. Acel *după chipul* desemnează în principal înţelegerea şi liberul arbitru, ca şi darurile situate în afara legilor naturale ale omului, precum nemurirea şi nepătimirea, acel εὖ εἶναι. *După asemănare* se referă la ordinea morală, la practicarea virtuţii. Ca atare, dacă orice om este în mod necesar un anumit chip al lui Dumnezeu, doar cel care este bun şi înţelept este după asemănarea sa.[2] Am văzut consecinţele pe care Maxim le aplică în privinţa sufletului şi mai ales a minţii şi a raţiunii. Hotărârea divină ne obligă, în plus, să înţelegem prin natura umană natura neîntinată, aşa cum a ieşit din mâinile Creatorului şi să acţionăm după această natură, adică după raţiune şi după lege. Natura umană concepută astfel îi impune fiecărui creştin, ca datorie, întoarcerea la starea originară, sau mai bine, împlinirea în sine însuşi a naturii sale proprii. Întoarcerea la starea originară constituie obiectul ascezei maximiene. Nu vedem oare în doctrina întoarcerii un nou răspuns la problema fundamentală a întregii filosofii demne de acest nume, la acea problemă socratică a lui „Cunoaşte-te pe tine însuţi"? Orice creştin este chemat de Maxim Mărturisitorul să îşi descopere propria natură cu scopul de a o actualiza. Dar care este mijlocul de realizare? Fiecare om are puterea de a o face; să reducă în fiecare zi, din ce în ce mai mult, întinderea părţii iraţionale a sufletului său.

Este potrivit să subliniem aici că Maxim a fost, înainte de toate, fecund în teologia ascetică şi mistică. Din mistica lui se degajă un suflu puternic ce îi vivifică gândirea şi faptele, îi exaltă viaţa şi îi cinsteşte martiriul şi moartea. Acest suflu constituie

---

[1] Facere 1, 26.

[2] *P.G.*, 90, 1024, nr. 25. Doctrina antropologică pe care o dezvoltă Maxim este deja doctrina tradiţională a Bisericii Ortodoxe, mai ales de la Grigorie de Nyssa care i-a dat o expresie deosebită.

originalitatea sa în domeniu şi îi permite să nu fie un scolastic arid. Ascetismul lui este dominat, după exemplul lui Metodiu de Olimp, de un optimism care îi vine din încrederea în natura umană reînnoită şi din lucrarea celor mai bune suflete, sufletele neîntinate şi pure ce cuceresc spiritul creştinismului. Să devii drept şi sfânt, să te uneşti cu Dumnezeu în limpezimea minţii, iată ce vizează ascetismul maximian ce ne duce cu gândul la tema platonică din *Phaidon*, adică la îndumnezeirea sufletului care, printr-o purificare de patimi, se uneşte prin contemplaţie cu Dumnezeu.[1] Asceza nu este deci martirizarea trupului, considerat impur, ci purificarea minţii şi a sufletului pentru unirea cu Dumnezeu, un Dumnezeu în întregime duh şi adevăr. Pe lângă aceste trăsături, care îşi au originea în gândirea greacă, există şi trăsături biblice. Chipul adamic depăşeşte natura spirituală a sufletului şi priveşte şi trupul însuşi, de la care cere nemurire. Dar împlinirea perfectă a naturii umane cere darul celălalt situat în afara legilor naturale, ne-păcătuirea, o ne-păcătuire care să fie lipsa de păcat *de facto*, iar nu *de jure*. Pentru a ajunge la aceasta, omul trebuie să dea frâu liber dorinţei pe care Creatorul a aprins-o în sufletul lui faţă de Cel despre care i-a dat o cunoaştere infuză. Această sfântă dorinţă este o putere ce îi permite omului să îşi împlinească fericirea,[2] să recapete natura adamică. Maxim, în mijlocul decăderii ce îl înconjoară, aspiră deseori la fericirea originară; el are nostalgia paradisului pierdut.[3] Adam, tip al naturii umane, devine după cădere tip al naturii decăzute; căci el şi-a deturnat facultăţile de la mişcarea lor naturală spre Dumnezeu şi, supunându-şi sufletul senzaţiei, a căutat fericirea în lucrurile sensibile. Ca urmare a păcatului originar, omul a pierdut armonia interioară, care venea din unitatea dintre subiect (omul) şi obiect (Dumnezeu). În locul armoniei, dezordinea, în locul lui Dumnezeu, senzaţia, urmată de toate pericolele şi de toate greşelile ce rezultă de aici. În loc de a

---

[1] Cf. É. Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, pp.105-106.

[2] *P.G.*, 90, 9; XLI; 628, A.

[3] *Op. cit.*, 91, 1417-D, 1419 A, imn exprimând această nostalgie.

o lua pe calea ce duce spre cer, omul a luat-o pe calea ce duce spre pământ. Şi aici dezvoltarea gândirii este clar platoniciană. Dar restabilirea s-a realizat prin Iisus, devenit om, fără de păcat, pentru a ne face Dumnezei, în afara identităţii. După ce a recăpătat natura fără de păcat, natura adamică, mai rămâne de obţinut, prin intermediul vieţii active – asceza şi contemplaţia – îndumnezeirea. Asimilării de către Dumnezeu a naturii umane trebuie să îi răspundă asimilarea de către noi a naturii divine. Astfel, omul, creat după chipul perfect al lui Dumnezeu şi după asemănarea sa începută, poate să o ridice pe aceasta la o asemănare perfectă. Ca atare nu în sine îl va descoperi omul pe Dumnezeu; aici nu va descoperi decât propria lui natură în integritatea sa originară şi instinctele spirituale pentru obţinerea îndumnezeirii. Această îndumnezeire, ce vine să încoroneze o lungă asceză, se realizează în mod inefabil şi mistic.[1] Dacă amintim faptul că Dumnezeu este adevărul şi binele, înţelegem măsura în care Maxim spiritualizează natura umană.

Următoarea comparaţie pe care o găsim şi la Sfântul Irineu şi la Sfântul Augustin, arată clar atitudinea mistică a lui Maxim Mărturisitorul. Vă rugaţi, spune acesta, în atrium* când vă abandonaţi, împotriva firii, cunoaşterii sensibile; aduceţi jertfă în templu, dacă mergeţi spre adevăr, aşa cum este potrivit naturii noastre, prin intermediul sufletului, raţiunii, minţii. În sfârşit, aduceţi slavă în altar, dacă efectuaţi doar activitatea supranaturală a minţii.[2] Această conştiinţă a insuficienţei procesului logic pentru a ajunge la Dumnezeu şi, în acelaşi timp, aspiraţia la unirea cu Dumnezeu constituie baza misticii lui Maxim.

Mistica lui este evidentă şi în comentariile sale, unde adoptă metoda alegorică mai potrivită temperamentului său entuziast şi intuitiv.[3] Maxim nu caută în texte decât o exprimare obiectivată

---

[1] *Op. cit.*, 90, 681 A, 1088.

* Atriumul ar putea fi înţeles, în funcţie de sensul din arhitectura caselor romane, ca o curte interioară a bisericii (n. tr.).

[2] *P.G.*, 1437, p. 158.

[3] *Op. cit.*, 90, 1393, A-1400 B, exemplu de interpretare alegorică.

a ceea ce el însuşi a înţeles prin intuiţie; textul nu are, ca să spunem aşa, nimic care să-l înveţe. Astfel, alegoria, în loc de a fi o metodă ştiinţifică de interpretare, devine un principiu filosofic, deoarece Maxim nu a aplicat alegoria doar la Scripturi, ci şi la scrierile Părinţilor Bisericii, la viaţa umană şi, chiar mai mult, la fenomenele naturale. Ca atare, a-i studia alegoriile înseamnă a face turul meditaţiilor sale despre univers. Ideea principală la care ajunge prin interpretarea dată, este definiţia pe care Dionisie Pseudo-Areopagitul o dă ierarhiei: „Împodobirea fiinţelor", spune Dionisie, „şi relaţiile lor reciproce poartă numele de ierarhie". Un exemplu va pune în evidenţă concluzia la care ajunge Maxim folosind alegoria şi înţelesul pe care i l-a dat. Iată ceea ce Sfânta Biserică simbolizează în viziunea sa: ea este mai întâi chip şi model al lui Dumnezeu, ea este, de asemenea, chip al universului format din fiinţe vizibile şi invizibile, ea poate fi chip doar al lumii sensibile, ea este chip simbolic al omului, ea este, de asemenea, chip şi model al sufletului, înţeleasă la modul absolut, reprezentând prin sanctuar mintea, prin biserică raţiunea şi unind totul în taina altarului. Oricine ştie să se iniţieze în mod înţelept şi clar în adevăr, face din sufletul lui o Biserică a lui Dumnezeu.[1] Omul este într-adevăr o Biserică mistică.[2] Scriptura, pe de altă parte, îl simbolizează pe om; Vechiul Testament este trupul acestuia, iar Noul este sufletul, spiritul, mintea;[3] sau, altfel spus, litera istorică a întregii Scripturi simbolizează trupul, în timp ce sensul a ceea ce este scris şi scopul spre care tinde simbolizează sufletul. După cum omul este muritor după partea sa vizibilă şi nemuritor după partea sa invizibilă, la fel şi Sfânta Scriptură, după partea ei vizibilă, litera, este ceva care dispare, dar în privinţa spiritului ascuns în literă, ea este veşnică.[4] O asemenea atitudine nu poate fi ostilă aritmologiei; triada, tetrada şi decada au un conţinut

[1] *P.G.*, 91, 684, B.

[2] *Op. cit.*, 684 A.

[3] *Op. cit.*, 684 AB.

[4] *Op. cit., l.c.*.

mistic.[1] Maxim urmează îndeaproape tratatul despre ierarhia bisericească a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul; şi, el însuşi mărturiseşte că învăţătorul său este Dionisie şi că el nu vorbeşte decât de subiectele uşoare ale misticii fără să îndrăznească să se ocupe de chestiunile mai tainice şi mai dificile, pentru care trimite la învăţătorul său.[2] De altminteri, va spune, el, nu face decât să repete ceea ce a învăţat de la acesta şi mărturiseşte că nu expune decât ceea ce îl leagă de Dionisie, în modul insuficient de clar în care a putut să îl înţeleagă şi încă şi mai puţin clar în care îl poate expune.[3] Dacă vorbeşte despre el, o face pentru a clarifica, atât cât este posibil, şi pentru a le transmite generaţiilor viitoare cuvintele dumnezeieşti ale veneratului său învăţător.[4] Maxim i-a servit drept punte de legătură lui Dionisie pentru a-l introduce în mistica creştină şi a ştiut să infuzeze expunerea aridă a maestrului cu profunda emoţie a sufletului său, evitând, aşa cum vom vedea, pantele periculoase pentru creştinism pe care le implica neoplatonismul lui Dionisie.

Este uşor de înţeles acum tema fundamentală care domină şi explică gândirea maximiană. Este vorba de imaginea unei vieţi a cosmosului alternând între ieşirea sa din Dumnezeu şi absorbţia sa în Dumnezeu. Imagine care bântuie spiritul grec de la stoici. Momentele esenţiale şi care ne oferă o schiţă a ei sunt creaţia, căderea în păcat şi mântuirea, aceasta fiind necesară, pentru că omul, în ciuda căderii sale, nu pierde integritatea esenţei sale. Două formulări, aproape contemporane, au fost oferite ca răspunsuri la aceleaşi nelinişti ale sufletului: formularea creştină şi formularea neoplatonică. Ele seamănă mult; au în comun un fel de ritm; ambele sunt teocentrice şi ne descriu dubla mişcare a lucrurilor: îndepărtarea lor de primul principiu, apoi întoarcerea lor la acesta. În ciuda asemănărilor, există în fond o diferenţă

---

[1] *Op. cit.*, 684 A.

[2] *Op. cit.*, 91. 716, B.

[3] *Op. cit.*, 91, 661 CD.

[4] *Op. cit.*, 716, B; 660-BD.

profundă, cea care a trezit mereu îndoielile, ezitările, chiar ostilitatea ortodocşilor contra neoplatonismului. Aceasta deoarece pentru neoplatonism este vorba de o temă pur şi simplu filosofică, să zicem mai degrabă logică, în care demersul gândirii urmează, în realitate, procesul logic următor: împărţirea genului în speciile sale, apoi întoarcerea la gen. Momentele succesive ale procesului de care vorbim derivă, ni se spune, dintr-o necesitate naturală şi eternă care este explicată într-o manieră mistică. Pentru creştinism, din contră, nu este vorba de un proces logic, ci de o istorie constituită din evenimente, fiecare dintre ele fiind efectul unei libere iniţiative; creaţia, căderea în păcat, mântuirea, viaţa viitoare în fericire deplină.* Grecii au reuşit să dea o imagine coerentă şi logică a chipului lor; creştinii, înţelegând într-un mod mai adânc natura lui Dumnezeu şi a omului, nu au încredere în logică, se mulţumesc cu o intuire a chipului lor, lăsând în voia lui Dumnezeu şi grija de a-l crea şi de a-l face să persevereze în fiinţă. Atotputernicia şi omniscienţa lui Dumnezeu îi eliberează pe creştini de grija de a fundamenta o explicaţie sistematică a lumii. Le rămâne să mai înţeleagă doar momentele cele mai dramatice, cele mai importante. Ca atare, ei îşi pot vedea imaginea, aşa cum am spus, sub forma unei istorii, al cărei autor este Dumnezeu, şi nu sub forma unui sistem filosofic. Apoi a venit totuşi momentul, iar aceasta se întâmpla devreme, în care creştinii au vrut să îi imite pe filosofi. La sfârşit, Dionisie Pseudo-Areopagitul nu a ezitat să împodobească imaginea creştină cu podoabele neoplatonismului, fără a-şi face griji în privinţa acestei diferenţe profunde; nici măcar nu a simţit-o. Astfel, prin el, imaginea creştină se transforma într-o imagine filosofică, diferită în câteva puncte de cea din platonism, dar de acelaşi gen. Apariţia istorică a lui Iisus devenea aproape fără importanţă, iar hristologia se transforma într-o doctrină despre Cuvânt. Maxim a ştiut să îl urmeze pe Dionisie doar

* Este vorba de „fericirea deplină" sinonimă cu „extazul", retraduse din francezul „béatitude" (n. tr.).

în ceea ce spune despre mişcarea ce priveşte ieşirea din Dumnezeu şi cufundarea în Dumnezeu, în ceea ce spune mai ales despre modul în care răspund cele create. El împarte fiinţele în patru specii: cel care creează şi care nu este creat este Dumnezeu ca principiu, cel care creează şi care este creat este Cuvântul, cel care nu creează şi care este creat adică omul, cel care nu creează şi care nu este creat, este Dumnezeu ca scop. Mântuirea este unirea fiinţelor create cu Dumnezeu; ca atare, lumea se aneantizează, sau, mai curând, lumea, inclusiv trupul omului, se transformă în duh. Până aici Maxim îl urmează pe Dionisie, dar, simţind că esenţa creştinismului, adevărul ca şi grandoarea sa, sunt date de istoricitatea lui, a ştiut să îl apere cu toată puterea, chiar cu sacrificiul propriu. Monotelismul i-a oferit o ocazie propice. Urcând în timp până la arianism, monotelismul venea să clatine, pentru o ultimă dată, şi să pună sub semnul întrebării tot ceea ce Biserica reuşise să construiască în privinţa concepţiei hristologice. Argumentele pro sau contra se rezumă, în fond, la următoarea problemă filosofică: este vorba să ştim dacă voinţa şi lucrarea sunt proprii naturii sau persoanei. În această privinţă monoteliştii susţin: Hristos, fiind o singură persoană, un individ, nu poate avea decât o singură voinţă şi, în consecinţă, o singură lucrare. Două voinţe ar face doi Hristoşi, în plus, ele s-ar contrazice una pe cealaltă. Lipsa de păcat a lui Hristos este mai bine fundamentată, spun aceştia, dacă negăm în el voinţa umană, rădăcină a oricărui păcat. Astfel, sufletul omenesc la Iisus Hristos nu poate fi conceput decât ca un organ, un instrument pus în mişcare prin impulsul dat de Dumnezeu. Pe de altă parte, Maxim le opune monoteliştilor hristologia Sinodului de la Calcedon, pe care o întâlnim cel mai clar formulată la Chiril al Alexandriei: „Admitem", spune el, „în Iisus, unicul Fiu al lui Dumnezeu, un Dumnezeu perfect, un om perfect..., consubstanţial cu Tatăl, în ceea ce priveşte dumnezeirea, consubstanţial cu omul în ceea ce priveşte umanitatea, deoarece a avut loc unirea celor două naturi."[1]

---

[1] *P.G.*,77, 446.

Astfel, Hristos are două naturi, două moduri firești de a acționa, unul dumnezeiesc și altul omenesc, o natură divină și una umană, două voințe, același număr de lucrări și de cunoașteri. Analiza filosofică și teologică pe care Maxim se vede obligat să o realizeze, conduce ca atare, în mod esențial, la acestea: principiul acțiunii îi revine naturii și nu persoanei. Aici este o concepție aristotelică, și nu e singura în opera sa. Gândirea lui Maxim, dezvoltată contra monoteliștilor, merge în aceeași direcție ca cea a lui Leonțiu de Bizanț, a cărei hristologie o reia, cu un ton personal, din cauza noii poziționări a problemei. Maxim este mult mai specializat decât Leonțiu în gândirea lui Aristotel, el este și un scolastic, un precursor și un izvor prețios pentru Ioan Damaschinul. Studiile sale, în special de logică și de psihologie, sunt aristotelice; calchierea tradiției logice a aristotelismului se regăsește astfel cu ușurință în toate demonstrațiile sale. După cum vedem, gânditorii creștini recunosc din ce în ce mai mult că Aristotel este foarte util pentru sistematizarea dogmei.

Ca atare, Dionisie nu este singurul maestru al lui Maxim; în afară de el, trebuie să-i numim pe Aristotel și pe Părinții Bisericii, mai ales Grigorie de Nyssa, Leonțiu de Bizanț și Evagrie Ponticul; prezența lui Origen însuși, fie direct, fie indirect, se face simțită mai ales în chestiunile legate de mistică și de liberul arbitru. Lui Maxim îi revine meritul de a fi introdus în gândirea creștină neoplatonismul lui Dionisie, dar – și acesta este un lucru important – fără a sacrifica ceea ce constituie esența creștinismului, respectiv chipul istoric. Monofiziții și monoteliții nu vedeau în nobila lor aspirație că Hristosul istoric risca să fie suprimat prin abuzul de spiritualizare. Grație atitudinii sale, Maxim a evitat chietismul, ce rezultă din necesitatea naturală și eternă a imaginii neoplatonice. Momentele de inițiativă ale imaginii creștine cer o activitate energică. Iubirea, zice Maxim, este calea cea mai scurtă spre Dumnezeu; această iubire, departe de a fi o stare pasivă sau de a se opune cunoașterii, devine din contră, una cu aceasta. Maxim, prin acest acord pe care l-a stabilit între Dionisie și doctrina tradițională a Bisericii, a exercitat o influență deosebită, deloc exagerată.

Să spunem doar că a fost maestrul cel mai adulat al ascetismului mistic la bizantini şi că, pe de altă parte, el a fost, împreună cu Dionisie iniţiator, prin intermediul lui Ioan Scotus Eriugena, al speculaţiei mistice în Occident. Ioan Scotus Eriugena îl numeşte divinul filosof, omniscientul, cel mai învăţat dintre maeştri etc.

Contemporan al lui Maxim, puţin mai tânăr decât el, este Anastasie Sinaitul, care vine să continue opera lui Maxim şi pe cea a lui Leonţiu. Scrierea sa principală intitulată Ὁδηγός*, un manual de cuvântări, compus pentru fraţii lui, nu este decât un tratat despre termenii şi categoriile de utilizat şi de folosit în mod potrivit pentru a fi ortodox; un lucru esenţial, căci ceea ce sufletul este pentru trup, ortodoxia este pentru duh.[1] Este iniţiat devreme în studiul termenilor de tatăl lui;[2] el consideră acest studiu arma cea mai eficientă, după Dumnezeu, contra adversarilor.[3] Se grăbeşte, ca un adevărat scolastic ce este, să spună că din cele două metode de argumentare, adică textele biblice şi argumentele reale, adică logica, cele mai decisive şi cele mai adevărate sunt ultimele, deoarece textele biblice pot fi falsificate. Ca atare, cine are posibilitatea trebuie să se înarmeze cu argumente reale contra adversarilor.[4] Dar cum există şi nepotrivita întrebuinţare a termenilor şi a categoriilor aristotelice, fapt care duce la erezii, mai ales la monofizitism, pentru a nu cădea în greşeală, trebuie făcută următoarea distincţie foarte importantă: tradiţia Bisericii nu urmează întru totul termenii filosofici ai grecilor; ea are propria sa normă, norma evanghelică şi apostolică. Naşterea fără de păcat, pentru a lua un exemplu, contrazice şi dezminte definiţia filosofilor conform căreia fiinţele diferite prin natură nu pot fi în comuniune.[5] Doar cu această rezervă capitală ştiinţa argumentelor reale este fundamentul

---

* „Călăuza" (n. tr.).

[1] *P.G.*, 89, 48.

[2] *Op. cit.*, 89, 49.

[3] *Op. cit.*, *l.c.*

[4] *Op. cit.*, 89,40.

[5] *Op. cit.*, 89, 49.

solid al oricărei cunoaşteri logice.[1] Deci termenii şi categoriile aristotelice trebuie să se acomodeze nu fundamentelor metafizicii lui Aristotel, sau ale oricărui alt filosof, ci fundamentelor creştinismului. Această atitudine îi permite lui Anastasie să preia din abundenţă de la Aristotel, mai mult chiar decât predecesorii lui, termenii şi categoriile. El realizează o analiză a termenilor urmând principiul conform căruia orice chestiune se supune la trei examinări: trebuie să i se dea definiţia, etimologia şi diferitele aspecte sub care poate fi concepută.[2] Acest principiu îl face să accepte etimologii foarte naive: astfel θέλημα*, spune el, vine de la θέειν λίαν ἅμα (a fugi repede în acelaşi timp cu natura pe care o doreşte!), iar πατήρ este acel πάντα τηρῶν, ce veghează asupra tuturor. Atitudine clar scolastică; aceasta nu cedează nimic în faţa voinţei de a face ca lucrurile să spună, cu orice preţ, ceea ce propria gândire doreşte. Termenul termenilor este, spune el, cel care defineşte totul fără a fi el însuşi definit de niciunul; acest termen al termenilor este Dumnezeu.[3] Dumnezeu, îngerul şi sufletul nu pot fi cunoscuţi în fiinţa lor de către om şi sunt inefabili.[4] Prin aceasta el se revendică de la mistica lui Dionisie, care domină toată antropologia sa. Inteligenţa logică este, după Anastasie, senzaţia contemplativă a unui suflet nemuritor şi intelectual; este o vedere netrupească, ce parcurge universul fără a obosi.[5] Operaţia proprie sufletului raţional este intelectul său care vrea, raţionează şi se decide.[6] Orice fiinţă dotată cu intelect este chiar prin aceasta dotată şi cu voinţă; voinţa este ca respiraţia, ca viaţa, pentru orice fiinţă raţională. Această facultate volitivă trebuie să fie considerată sub următoarele trei aspecte: este divină, naturală şi

[1] *P.G.*, 89, 48.
[2] *Op. cit.*, 89, 52.
* „Voinţa" (n. tr.).
[3] *Op. cit*, 89, 53.
[4] *Op. cit., l.c.*
[5] *Op. cit.* ,89, 72-73.
[6] *Op. cit.*, 89, 65.

trupească. Sub aspect natural, ea este o mişcare intelectuală din perspectiva voinţei sufletului care îl împinge pe om spre ceea ce doreşte; sub aspect trupesc, ea este abaterea sufletului, o abatere infuzată de pasiune. Sub aspect divin, ea este elanul dorinţei intelectuale înnăscute, care, pornind de la natură, merge spre ceea ce depăşeşte natura.[1] Dar ce altceva este acest elan, care depăşeşte natura, dacă nu dorinţa de îndumnezeire? Dar, să luăm aminte, ne spune Anastasie, *theosis* (îndumnezeirea) este ascensiunea spre cel mai bun, ea nu este nici diminuare, nici o alterare a naturii. Altfel spus, prin *theosis* omul nu va înceta să fie om; dar va deveni un om perfect. Dacă este să luăm în considerare cele spuse anterior, antropologia lui Anastasie, în ciuda termenilor folosiţi, se inspiră mai mult din concepţiile ce-i sunt mai familiare lui Platon decât lui Aristotel.

BIBLIOGRAFIE

I

1. Bois J., Coup d'oeil sur la théologie byzantine, *EOR.*, t. 4, p. 257-267.
2. Grumel V., Les aspects généraux de la théologie byzantine, *EOR.*, t. 30 (1931), p. 385-396.

II
TEXTE

Enea din Gaza, MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 85, col. 865-1004.
Zacharia de Mytilene, *P.G.*, t. 85, col. 1011-1143.
Procopius din Gaza, *P.G.*, t. 87, pars 1-3.
Hercher R., *Epistolographi graeci*, Paris, 1873, p. 24-32; 533-598.

[1] *P.G.*, 89, 62-64.

LITERATURĂ

Aly W., Prokopios von Gaza (articol în *Pauly's Wissowa - Kroll - Ziegler, Realenzykl. d. k. Alttw.*, 23 (1957), p. 259-273).

Delmas F., Zacharie le rhéteur, d'après un nouvel ouvrage, *EOR.*, t. 3, p. 39.

Draseke J., *a)* Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos, *TSK.*, t. 68 (1895), p. 589-616 ; *b)* Prokop von Gaza Widerlegung des Proklos, *BZ.*, t. 6 (1897), p. 55-91.

Drexl F., Literatur zu Zacharias von Mitylene, *Jahr. Ber. über die Fortschr. der klass. Altertumwissenschaft*, CCXXX, 263.

Legier E., Essai de biographie d'Enée de Gaza, *OCH.*, t. 7 (1907), p. 349-369.

Richtsleig E., Bericht über die Literatur zu Prokopius v. Gaza, aus den Jahren 1926-1930, *Jahr. Ber. über die Fortschr. der klass. Altertumwissenschaft*, Leipzig,. CCXXXVIII.

Ρούσσου Δημ., *Τρεῖς Γαζαῖοι*, dissert., Constantinopol, 1893. Cf. *BZ.*, t. 4, p. 164.

Schalkhausser G., Aenea von Gaza als Philosoph, Dissert. *Erlangen Junge*, 1898, VI, p.108.

Seitz K., Die Schule von Gaza, J. *D.*, Heidelberg, 1892.

Sikorski St., De Aenea Gazaeo, I. *D.*, Vratislaviae, 1909, *Breslauer Philol. Abhandl.*, 9, 5.

Stilgmayr J., Die Streitschrift des Prokops v. Gaza gegen den Neoplatoniker Proklos, *BZ.*, 8 (1899), p. 263-301.

Valdenberg V., Enée de Gaza, *B.* 4 (1928), p. 262-268.

III
TEXTE

Ioannis Philoponi, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, t. IV, 1887.

- *Commentaire à l'isagoge de Porphyre*, ed. de l'Academie de Berlin.
- *Contra Proclum de aeternitate mundi*, ed. H. Rabe, 1899, Teubner.
- *De opificio mundi*, ed. G. Reichardt, 1897, Teubner.
- *Libellus de Paschate*, ed. C. Walter, Iéna, 1899.

- *Opuscula monophysitica latine interpretata.* A. Sanda, *Beryti Phoonicio-rum,* 1930; conţine următoarele scrieri, a căror traducere este făcută după versiunea siriacă, originalul fiind pierdut: *Diaetetes seu arbiter, Epitome Diaetetis, Solutio dubiorum in Diaetete, Tractatus ad Sergium, Tractatus de differentia, numero ac divisione, Ex tractatu,* Vn. 3-14. *Trattato sul rapporto tra le parti e gli elementi ed il tutto e le parti, tradotto dal Syriaco,* ed. Furlani G.

Unita e Dualità di natura, tradotto dal Syriaco, par Furlani G., *Bessa-rione,* t. 39 (1923), p. 45-65.

Περὶ ἀστρολάβου, ed. H. Hase, *Rhein Museum,* t. 6 (1839), p. 127-171; cf. P. Tannery, *Revue de Philologie,* t. 12 (1888), p. 60-72.

Commentaire à l'Arithmétique de Nicomaque de Gérassa, ed. Rich. Hache, 1[er] fascicule, Leipzig, 1864; fasc. 1, Berlin, 1867 (cf. FRIEDLEIN, n *Zeit. für Geschichte der Mathematik, Abteilung Litteratur-Zeitung,* t. 12 (1867), p. 86-88.

LUCRĂRI PIERDUTE

Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, principala sa lucrare teologică în care apăra monofizitismul şi triteismul. Ioan Damaschinul ne dă mai multe fragmente din aceasta.

Περὶ ἀναστάσεως.

Περὶ ἀγαλμάτων κατὰ Ἰαμβλίχου.

Aceste două lucrări erau cunoscute de Fotie, *Myriob.* 215.

Stephani Alexandrini, *Commentarium in librum Aristotelis de Interpre-tatione,* ed. a VI-a, Mich. Heyduck. *Comment. in Aristotelem graeca,* t. XVIII, 3.

LITERATURĂ

Busse Adolphe, Préface aux *Commentaria in Aristotelem graece,* t. IV, p. XXXIV - L, Berlin, 1887.

Lacombe M. De., *a)* Le commentaire de Jean Philopon sur le 3[e] livre du *Traité de l'âme d'Aristote,* Paris, Droz, 1934, p. XIX + 86; *b)* Themistius et

saint Thomas d'Aquin, *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. VII, p. 47-84.

Drecker J., Die J. Philipons Schrift über das Astrolab, *Isis*, 1928, XI, p. 15-44.

Dictionnaire de Théologie catholique, t. VIII, articol, iar la sfârşit bibliografia (p. 831-9).

Duhem P., *Le système du monde au 2e volume*, p.108-116.

Évrard Étienne, Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux « Météorologiques» (in *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres...* , 5e serie, t. XXXIX, 1953, p. 299-357).

Gass W., *Real-Enzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 16, 2, p. 47-51.

Grabmann M., Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles Kommentatoren Iohannes Philiponus, în: *Sitz.-Ber. der Bayerischen Akademie der Wiss.* München, 1929, 7.

Gudeman., Articol în: *REPW.*

Reichardt G., Prefaţa la *De opificio mundi.*

Saffrey H.-D., Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle (*RVG*, 67 (1954), 896-410).

Schissel Ottmar von Fleschenberg, Kann die Exposition in libros de anima des S. Thomas Aquinas ein Kommentar des Ioh. Philop. zu Aristoteles περὶ ψυχῆς sein? *BNJ.*, 1932, IX, p. 104-110.

Usener H., *De Stephano Alexandrino*, Bonn, 1879 şi 1880.

- *Id.*, in *Monum. German. Histor. auctor. antiquiss.*, t. 13, Berlin, 1898, p. 362 şi urm.

IV

TEXTE

Diadoh al Foticeei, *O sută de capete despre desăvârşire*, ed. Weis-Liebersdorf, Leipzig, 1912.

Ioan Eucrates, zis Moschus, *Livada duhovnicească*, MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 87, 3 col. 2848-3116.

Sfântul Dorotei, *Cuvântări duhovniceşti*, MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 88, col. 1612-1838.

Ioan Carpatiul, MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 85, col 791-812, în traducerea latină; a se vedea textul grec în *Philocalia*, Venise, 1782, ed. II, Atena, 1893, t. I, p. 165-181.

Sfântul Ioan Scărarul, MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 88, col. 596-1209. Ediţia aceluiaşi text de Σωφρόνιος de Constantinopol, 1883. Această ediţie este superioară sub anumite raporturi celei a lui Raderus-Migne.

Ilie Ecdicul: *a)* MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 90, col 1401-1461; această scriere atribuită înainte Sfântului Maxim este recunoscută acum drept opera lui Ilie Ecdicul; *b)* MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 127, col. 1128-1176; aici este reprodusă aceeaşi scriere ca şi în volumul precedent, cu câteva diferenţe nesemnificative sub numele, de această dată, al lui Ilie Ecdicul.

LITERATURĂ

Des Places E., *Diadoche de Photicé. «Cent chapitres sur la perfection spirituelle»*, Paris, 1943.

Disdier Th., 1. Jean de Carpathos: l'homme, l'oeuvre, la doctrine spirituelle, *EOR.*, t. 31 (1932). p. 17-43; 284-303; 2. La vie spirituelle selon Elie l'Ecdicos, *EOR.*, t. 31 (1932), p. 144-164; 3. Elie l'Ecdicos et les Ἕτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime et à Jean de Carpathos, *EOR.*, t. 31 (1932), p. 17-44.

Peterson E., 1. Zu Diadochus von Photike, *BNJ.*, 5 (1926), p. 414-418; 2. Zu griechischen Asketikern, *BNJ.*, t. 9, p. 45-51.

Petit L., 1. Jean de Carpathos, *DTC.*, VIII (1924), col. 753-754; 2. Saint Jean Climax, *DTC.*, VIII (1924), col. 690-693.

Rabois-Bousquet S. – Salaville S., Saint Jean Climaque; sa vie et son oeuvre, *EOR.*, t. 22 (1923), p. 440-454.

Soudreau A., Doctrine spirituelle de saint Jean Climaque, vie spirituelle ascétique et mystique, *Juvissy*, t. 9 (1924), p. 353-370.

Vailhé S., Sainte Dorothée, *DTC.*, t. IV, col. 1786.

Φωκυλίδου Ι, Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος, în: Ἐκκλησιαστικός Φάρος, t. 19 (1920); p. 1-48; 342-364. 2. Περὶ μοναχισμοῦ, *ibid.*

t. 19, p. 207-254; 257-273; 3. Αἱ διδασκαλίαι τοῦ Ἁγίου Δωροθέου, *ibid.*, t. 24 (1925), p. 245-321.

Χρήστου Παναγιώτου, Διάδοχος ὁ Φωτίκης, Tesalonic, 1952;

V

TEXTE

Migne., *Patrologia Graeca*, t. 86, 1 et 86,·2. O bună ediție a lucrării *Triginta capita de* Dekamp in *Doctrina patrum de incarnatione*, Munster, 1907, p. 155-164.

LITERATURĂ

Erhard A., In Krumbacher, *Geseh. der byz. Litteratur*, ed. a II-a, 1897, p. 54-56.

Ermoni., *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, Paris, 1895 (cf. Loofs Fr. in *BZ.*, t. 6, (1896), p. 417-419.

Grahmann M., *Geschichte d. schol. Methode I*, p. 104-108.

Grumel V., 1. Leonce de Byzance, *DTC.*, t. IX, col. 400-426; 2. Soteriologia lui Leonțiu de Bizanț, *EOR.*, t. 36 (1937), p. 385-397.

Jugie M., La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Leonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins, *RSPT.*, t. 10 (1921), p. 548-559.

Junglas J. P., L. v. B., Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen, *FCHL.*, t. 7, 3.

Loofs Fr., 1. L. v. B. und die gleichnamigen Schriftsteller der Griechischen Kirche; Teil I: das Leben und die polemischen Werke d. L. v. B., 1887, în: *TU.*, 3, 1-2; 2. Articolul despre Leonțiu de Bizanț în: *Realencyklopädie f. protest. Theologie und Kirche*, XI, 3, A. 1902, p. 394 și urm.

Rees S., Leontius and his defence of the Council of Calcedon în *Harvard Theological Review*, Harvard University Press, 1931, p. 111-119.

Rügamer W., L. v. B. ein Polemiker aus der Zeit Justinians, 1894. Cf. Loofs Fr. *BZ.*, 5, 1986, p. 185-191.

Θεοδώρου, Ἀνδρέου, Χριστολογική ὁρολογία καὶ διδασκαλία Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου, Atena, 1955.

VI
TEXTE

Maximus Confessor, Migne, *Patrologia Graeca*, t. 90 şi 91.

Ibid., t. 4, col 14-432; 527-576, Comentarii la Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Ibid., t. 19, col. 1217-1280, De paschate.

Chronologia succincta vitae Christi, ed. Bratke în: *Zeitschrift f. Kirchen Geschichte* 13 (1892), p. 382-4.

NOTĂ – Pentru lucrările needitate ale lui Maxim, a se vedea *Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur*, Ed. a II-a, 1897, vol. 1.

Anastasie Sinaitul, Migne, *Patrologia Graeca*, t. 89, col. 35-1180, operele autentice.

NOTĂ. – tratatul său *Despre diferenţele duhovniceşti şi morale dintre oameni* (*P. G.*, 89, întrebări şi răspunsuri 95), needitat, se află în *Codex Ambr.*, B. 39.

LITERATURĂ

Bainvel., *DTC.*, I, col. 1005, Articol „âme", este subliniată foarte bine bogăţia psihologiei lui Maxim Mărturisitorul.

Baltasar H. U. von., a) *Die gnostischen Centürien des Maximus Confessor;* b) *Die kosmische Liturgie des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941.

Bardenhewer., *Patrologie*, p. 499-500.

Cantarella R., *S. Massimo Confessore, la mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931; introducere şi traducere.

Dempf Alois, *Die Ethik des Mittelalters*, München u. Berlin, Oldenbourg, 1927, p. 112). (Grosse Wirkung des philosophischen Systems des Areopagiten infolge der Orthodoxen Commentierung durch Maximos Confessor).

Devresse R., *La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions*, Analecta Bollandiana, 1928, p. 5-50.

Disidier M. Th., 1. Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime Ie Confesseur, *EOR.*, 1930, p. 296-313; 2. O operă îndoielnică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, *ibid.*, p. 160-178.

Dräseke J., a) *Max. Conf.. und Joh. Scotus, Theol. Studien und Kritiken, 84.* (1911), p. 20-60; 204-229; *b)* Neuplatonismus in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre *(BZ.,* 1906, t. XV, p. 141-160).

Epifanovitch S., *Le bienheureux Maxime le Confesseur et la théologie byzantine,* Kiev, 1915 (în limba rusă).

Erhard A., Zu den „Sacra Parallela" des Joh. Damascenus und dem Florilegium des Maximos, *BZ.*, 10 (1901), p. 394-415.

Grumel V., 1. Recherches sur l'histoire du monothélisme, *EOR.*, t. 27 (1928), p. 6 şi urm; 257 şi urm., t. 28 (1929), p. 29 şi urm; 272 şi urm., t. 29 (1930), p. 15-29; 2. Articol despre Maxim, *DTC.*, t. 10 (1928), col. 448-459; 3. Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur, *EOR.*, t. 26 (1927), p. 24-32.

Holl K., *Die Sacra Parallela d. Johan. Damascenus,* 1896.

Maritch., *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Chisti in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum Theologorum,* Zagreb, 1926, p. 52.

Migne., *Patrologia Graeca,* t. 90, col. 67-240, biografia lui Maxim de către un admirator necunoscut.

Montmasson E., 1. Chronologie de la vie de S. M. le C., *EOR.*, t. 13 (1910), p. 149-154; 2. La doctrine de l'ἀπάθεια d'après S. M. le C., *EOR.*, t. 14 (1911), p. 36-41.

Peitz W., Martin J. und Maximus Confessor, *Historisches Jahrbuch, 38* (1917), p. 213-236.

Skutella F., Ein Handschriftenfragment zu Maximus Confessor, *BZ.*, t. 28 (1928), p. 67.

Spacil, La teologia di S. Anastasio Sinaïta, Rome, 1923 (extras din *Bessarione, t.* 39 (1923), p. 15-44.

Σταυρίδου, Ξ., Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν θεόν, ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Μάξιμον τὸν Ὁμολογητήν, 1894.

Stephanou E., La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après Grégoire de Nysse et saint Maxime, *EOR.*, t. 31, p. 304-315.

Straubinger H., *Die Christologie des Hl. M. C.,* 1906.

Viller M., Aux sources de la spiritualité de saint Maxime; les oeuvres d'Évagre le Pontique, *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1930, XI, p. 158, Toulouse.

Ueberweg-Geyer., *Die patristische und die scholastische Philosophie,* p. 128-130.

Wagemann J. A., *Realencyklopädie für prot. Theologie,* XII, p. 417-470.

NOTĂ – Pentru literatura de specialitate din secolul al XIX-lea a se vedea: *Krumbacher Gesch. d. byz. Litteratur,* ed. a II-a, t. 1.

CAPITOLUL TREI

SECOLELE AL VIII-LEA, AL IX-LEA ŞI AL X-LEA

I. CONSIDERAŢII GENERALE

Această perioadă este una dintre cele mai tulburi şi, în acelaşi timp, dintre cele mai importante din istoria bizantină. Bizanţul a fost obligat să lupte, aproape fără întrerupere, contra arabilor, bulgarilor, slavilor şi contra altor popoare dornice să îi ia locul. La sfârşit, Bizanţul triumfă asupra tuturor. Prin aceste lupte aprige, Bizanţul a salvat creştinismul pentru a doua oară[1] şi, dimpreună cu el, moştenirea greco-romană al cărei paznic şi continuator se considera. Luptele interne nu au lipsit nici ele. Odată ce ereziile au fost combătute, acum avem de-a face cu o mişcare foarte complexă, profundă şi intensă, al cărei pivot este o chestiune de cult, cultul icoanelor, cunoscută sub numele de iconoclasm. Cum această mişcare nu s-a limitat doar la problema cultului, ci a avut tendinţa de a introduce inovaţii cu un caracter mai larg, i s-a dat denumirea mai generală de reformă. Această

[1] Prima invazie a perşilor a avut loc în epoca împăratului Heraclie (sec. al VII-lea).

mișcare în fruntea căreia au fost împărații isaurieni a provocat tulburări foarte grave, care au durat mai mult de un secol și care au împărțit poporul în iconoclaști sau reformiști, pe de o parte, și iconofili sau contra-reformiști, pe de altă parte, care au sfârșit prin a-i învinge pe iconoclaști.

Sub influența acestor evenimente exterioare și interioare, cultura bizantină și-a făurit trăsături foarte specifice. Mai întâi, lupta contra ereziilor și a iconoclaștilor a făcut din ce în ce mai necesară o expunere sistematică a credinței ortodoxe; această nevoie a găsit în Ioan Damaschinul cel mai bun interpret. Ortodoxia, solid constituită, exercită o dominație din ce în ce mai profundă asupra sufletului bizantin. Bizantinul se mândrea cu faptul de a fi ortodox. Ortodoxia lui, așa cum apare din atitudinea luată împotriva iconoclaștilor, a găsit mereu mijlocul de a lega în mod intim elementele laice și religioase. Și, lucru remarcabil, chiar în interiorul teologiei gândirea bizantină realizează, cum deja am văzut, o alianță cu platonismul și aristotelismul pe care le introduce în creștinism. Că această alianță cu filosofia obligă la sacrificii din punct de vedere religios, ortodoxia, mereu vigilentă contra ereticilor, nu înțelege. Astfel, pentru a da un exemplu, când se adoptă, potrivit lui Dionisie, ideea platoniciană a identității binelui și ființei în Dumnezeu, îndepărtându-se de concepția creștină despre Dumnezeu ca Cel ce este, ὁ Ὤν, nu se observă că se subordonează punctul de vedere religios punctului de vedere moral, că există riscul de a fi sacrificată rădăcina cea mai profundă și mai originală a creștinismului.

Combinația despre care tocmai am vorbit, nu se limitează doar la domeniul teologiei. La Școala Superioară din Constantinopol, pe care Cezarul Bardas (sec. al IX-lea) a reorganizat-o, erau predate cele șapte arte principale după sistemul creat în timpul păgânismului, *trivium* și *quadrivium*. Se mai studiau aici și filosofia și autorii clasici. Acest din urmă punct, care constituie o nouă trăsătură a umanismului bizantin, este tocmai acela numit propriu-zis umanism, adică plăcerea de a-i studia pe autorii clasici. Acest gust a făcut și mai necesar efortul de a conserva comorile

anticilor prin noi editări de opere, prin copierile de care s-au ocupat mănăstirile. Printre preocupările călugărilor de la Studion, faimoasa mănăstire din Constantinopol, exista, după reglementarea austerului Teodor Studitul (sec. al IX-lea), şi copierea manuscriselor. Teodor, mare apărător al ortodoxiei, a fost primul care a organizat biblioteca mănăstirii, adunând aici un mare număr de manuscrise ale autorilor creştini şi păgâni, a căror lectură a facilitat-o prin numeroase copii. Este adevărat că atracţia pentru antici este mai curând una a celor învăţaţi, a erudiţilor, trăsătură dominantă a umanismului bizantin; ca atare, aceasta a dus la dezvoltarea cunoştinţelor de ordin universal şi enciclopedic. Suntem în epoca marelui erudit Fotie (sec. al IX-lea); secolul următor, cel al lui Constantin VII Porfirogenetul este considerat perioada enciclopediilor şi a antologiilor, fiind şi secolul *Lexiconului* lui Suidas. Dar dacă gustul pentru autorii clasici este marcat de puţină originalitate, nu acelaşi lucru se întâmplă şi cu arta bizantină, cu arhitectura şi cu pictura. Marea epocă inaugurată pentru artă odată cu dinastia macedonenilor (sec. IX-XI) este una în care se reuşeşte asocierea într-un mod foarte fericit între idealul grec al armoniei şi exigenţele emoţiei religioase pe care le implica creştinismul. Este ceea ce a făcut imposibilă orientalizarea profundă şi completă a artei bizantine. Deci, în acest fel, sufletul bizantin a căutat în fondul său grec mijloacele de rezolvare a problemelor ce-l preocupau, fie teologice, fie artistice. Cât despre artă, este potrivit să subliniem aici că ea este domeniul în care sufletul bizantin îşi găseşte expresia cea mai completă. Departe de a fi o artă uniformă şi fără evoluţie, cum se consideră de obicei, arta bizantină este bogată în nuanţe şi în variaţii şi a ştiut să exprime în mod evident toată gama sentimentului religios al bizantinilor. Ea este pentru lumea artei ceea ce teologia este pentru lumea gândirii; teologia şi arta sunt două expresii ale unui fond comun care se completează una pe cealaltă, atitudinea sufletului bizantin faţă de religie. Simţ profund al misterului, tendinţa de a exprima mereu ceva aflat dincolo de ceea ce este reprezentat, spiritualitate, renunţare, acestea sunt trăsăturile dominante ale uneia, ca şi ale

celeilalte. Există aici o unitate pe care o găsim doar în marile perioade de activitate creatoare.

În timpul aceleiași perioade, civilizația bizantină a cunoscut o mișcare de propagare deosebită. Arabii au fost primii care au primit din Bizanț cunoașterea. „Fără Bizanț, spune Gelzer,[1] arabii, în ciuda darurilor lor naturale, ar fi rămas niște barbari, așa cum erau în epoca lui Mahomed. Dar au găsit în Antiohia, Alexandria și Edesa cărți grecești". Desigur, rolul Bizanțului nu se limitează la acestea. Ca să ne referim doar la filosofie, nu trebuie decât să amintim că Philopon și Ioan Damaschinul au lăsat moștenire arabilor alianța pe care au realizat-o între platonism și aristotelism; această alianță, asimilată de arabi, a fost sursa fecundă din care gândirea arabă originală și-a luat avântul. În ciuda ostilităților, aproape permanente, schimbul de idei nu a fost mai puțin constant; el devine chiar reciproc, deoarece în secolul al VIII-lea găsim indicii ale unei anumite influențe musulmane asupra iconoclaștilor. Se leagă și prietenii; Fotie a fost prieten cu un guvernator (emir) musulman din Creta, iar elevul lui, Nicolae Misticul, patriarh de Constantinopol, îi scria fiului și succesorului acestui emir că „cele două puteri ale întregului univers, cea a sarazinilor și cea a romanilor se disting și strălucesc așa cum strălucesc pe firmament cei doi mari aștri; de aceea", adaugă el, „trebuie să trăim împreună ca frații, deși suntem diferiți după obiceiuri, moravuri și religie".[2]

Traducerile operelor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul și ale lui Maxim Mărturisitorul în secolul al IX-lea de către Scotus Eurigena marchează debutul răspândirii gândirii bizantine în Occident. Scotus Eurigena este recunoscut ca precursorul misticilor germani din secolul al XIV-lea. Avem, astfel, firul care duce de la mistica bizantină la mistica germană a secolului al XIV-lea. De la începutul secolului al X-lea, datează și numeroase traduceri

---

[1] *Byz. Kulturgeschichte*, p. 17.

[2] *P.G.*, t. 111, col. 28.

ale lucrării fundamentale a lui Ioan Damaschinul *De fide orthodoxa*. Tot secolul al IX-lea a fost şi cel în care a început răspândirea creştinismului la slavi. Metodie şi Chiril, cei doi apostoli ai slavilor, sunt doi greci din Tesalonic. Slavii au primit odată cu religia şi civilizaţia bizantină şi s-au lăsat infuzaţi de ea atât de profund, încât chiar astăzi este dificil de distins în civilizaţia lor ceea ce este propriu-zis slav şi ceea ce este ortodox, respectiv bizantin. Este la fel de important pentru oricine vrea să înţeleagă formarea şi evoluţia sufletului slav să se întoarcă la izvorul său fundamental, religia şi cultura bizantine.

Împăraţii isaurieni au fost mari reformatori. Dar tulburările pe care le-au provocat reformele lor au împiedicat realizarea programului pe care l-au avut. Vom vorbi mai târziu despre iconoclasm; aici vom prezenta doar câteva puncte ale reformei lor, din cauza problemelor pe care acestea le-au născut, a ideilor pe care le-au dezvoltat şi a soluţiilor la care s-a ajuns. Leon Isaurul şi-a permis să introducă iconoclasmul printr-un decret imperial şi nu printr-un decret sinodal, aşa cum trebuia să facă. Există aici o atitudine nouă în modul de guvernare a Statului şi în reglementarea chestiunilor bisericeşti, cunoscută sub numele de cezaropapism. Această atitudine se află la antipozii ideilor în vigoare pe care Themistios (sec. al IV-lea) le expusese clar în lucrarea sa *Ὑπατικός* adresată lui Iovian şi în discursul lui adresat împăratului Valens. El demonstrează aici că domeniul virtuţii şi al evlaviei se află dincolo de limitele constrângerii. Nu putem prescrie nimănui să fie bine-dispus; *a fortiori*, nu poate fi nimeni obligat să fie credincios sau să îl iubească pe Dumnezeu.[1] Este ceea ce înţelesese împăratul Valens lăsându-i fiecăruia libertatea de a alege religia care îi place. Aşa cum era de aşteptat, cezaropapismul isaurienilor, atât de categoric, a provocat o reacţie puternică din partea Bisericii, ce revendica independenţa în rolul său spiritual şi a repus în discuţie problema raporturilor dintre Stat şi

[1] Valdenberg, VI, *B.I.*, p. 567-568.

Biserică. Discuția s-a finalizat, după isaurieni, prin doctrina foarte caracteristică a diarhiei, care recunoaște în împărat și în patriarh pe cei doi conducători ai Imperiului. Ea a fost formulată în *Epanagoga*,[1] la sfârșitul secolului al IX-lea. Conform acestei formulări, împăratul, fiind administratorul legal, devine legătura comună dintre toți supușii și distribuie cu o obiectivitate perfectă darurile, fiecăruia după meritele sale. Patriarhul, imagine vie a lui Hristos, îi conferă adevărului, prin faptele și cuvintele sale, sensul lui profund; doar el are dreptul de a interpreta. Să mai subliniem că *Epanagoga* a fost modelul după care rușii și-au reglementat viața politică și religioasă.

Pe de altă parte, opera legislativă a isaurienilor – *Ecloga* și foarte probabil cele trei coduri: rural, maritim și militar – o operă considerabilă, ne oferă dreapta măsură privind spiritul și domeniile variate ale inovațiilor isauriene și explică, în același timp, reacția puternică pe care a provocat-o. *Ecloga* este definită ca o colecție de excerpte din *Instituțiile*, *Codurile* și *Novelele* marelui Iustinian, corectată cu intenții de umanism mai larg, ἐπὶ τὸ φιλανθρωπότερον.[2] Și, într-adevăr, sunt prescrise pedepse egale pentru toți, indiferent că sunt puternici sau umili, bogați sau săraci. În legile despre căsătorie sunt introduse concepții creștine mai înalte,[3] iar codul rural vizează abolirea șerbiei.[4] Spiritul dreptului roman, cum a remarcat Bury,[5] se transforma în atmosfera religioasă a creștinismului. Dinastia macedoneană s-a dovedit la fel de activă în domeniul legislativ; printre realizările sale, ea

---

[1] Editată de Zachariä v. Lingenthal, in *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum*, Lipsiae, 1852.

[2] *Op. cit.*

[3] A. Vasiliev, *L'Empire byzantin*, Paris, 1932, I, p. 322. [vezi și A.A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă și Sebastian-Laurențiu Nazâru, Polirom, Iași, 2010, pp. 255-256 – n. tr.].

[4] *Op. cit.*, I, p. 327.

[5] *A history of the later Roman Empire from Arcadius to Irene*, II, p. 414.

numără opera monumentală a *Basilicalelor* lui Leon VI cel Înţelept. Dreptul, cum bine a spus Nicolae Iorga[1] „nu este un capitol din istoria Bizanţului. El este, cu schimbările sale de atitudine..., regula, chiar esenţa acestei societăţi, elementul prin care ea trăieşte şi modelează". S-ar putea adăuga că teologia şi arta au jucat un rol la fel de important; în orice caz, epoca despre care vorbim a îmbogăţit în mod deosebit dreptul, acest dar preţios pe care Noua Romă i l-a oferit civilizaţiei.

II. ICONOCLASMUL- SFÂNTUL GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI (CCA. 633-733 D. HR.)

Nu ne este uşor să înţelegem diferitele aspecte ale mişcării propriu-zis iconoclaste; pentru că toate operele iconoclaştilor (decrete imperiale, hotărâri ale Sinoadelor iconoclaste de la 753-754 şi din 815, tratate teologice) fiind distruse prin triumful adversarilor lor, nu ne rămân decât unele fragmente şi informaţii indirecte furnizate de respingerile ortodocşilor. Cu siguranţă, nu putem avea îndoieli asupra a ceea ce constituia fondul iconoclasmului, dar ne lipsesc nuanţele, dezvoltările şi variaţiile, bogăţiile argumentelor. Mai întâi, este interesant de semnalat că iconoclasmul exista *avant la lettre;* sfântul Epifanie (sec. al V-lea) deja se ridicase contra icoanelor. Împăraţii iconoclaşti având convingerea sinceră a contribuţiei lor la îmbunătăţirea Bisericii şi la purificarea creştinismului au luat conducerea mişcării iconoclaste. Iconoclasmul denunţă cu indignare excesele idolatre ale adoratorilor moaştelor şi ale icoanelor, iar primul decret al Sinodului iconoclast din 754 numeşte arta pictorilor o „artă blestemată". Mai este de precizat că nu îi era permis artei să picteze lumea supranaturală şi nici pictorului să-i reprezinte în operele sale pe sfinţi şi pe Iisus Hristos.

---

[1] *Définir Byzance, BZ,* t. 30, (1929), p. 419.

Nimic nu ne poate împiedica să observăm sub aceste aspecte influenţe iudaice şi musulmane, mai ales dacă ne gândim la originea orientală a împăraţilor iconoclaşti şi la faptul că au fost sprijiniţi de provinciile orientale, în timp ce Grecia, insulele şi Italia s-au declarat în favoarea icoanelor, reabilitate în final de două femei, împărătesele Irina şi Teodora, două grecoaice. Musulmanii, mai ales sirienii, au fost într-adevăr primii care s-au exprimat contra icoanelor, deoarece simţeau că icoanele rănesc sentimentul profund pe care ei îl aveau despre atotputernicia şi veşnicia lui Dumnezeu, pentru care ei găsiseră o expresie mai potrivită în ornamentarea simbolică în care găsiseră un limbaj metafizic. Văzut prin aceşti intermediari, iconoclasmul poate părea a fi o reîntoarcere la lupta contra umanismului bizantin, căci cultul icoanelor nu trădează oare în realitate o anumită umanizare a supranaturalului? Pe de altă parte, ceea ce constituie esenţialul chestiunii dezbătute este problema hristologică. A-L picta pe Hristos, spune împăratul Constantin V, aceasta înseamnă a circumscrie natura divină care nu poate fi circumscrisă; în orice caz, rezumă acesta, cultul icoanelor, în privinţa lui Iisus, distruge dogma despre ἀσύγχυτος ἕνωσις*. Cât despre Maica Domnului şi despre sfinţi, icoanele sunt un dispreţ faţă de ei; aceasta înseamnă ca cei care sunt în slavă să fie aşezaţi într-o materie rea; înseamnă să le fie pătată slava atunci când sunt reprezentaţi într-o materie inertă şi moartă. Raţionalismul lor intransigent îi împiedică pe iconoclaşti să vadă în icoane o exprimare necesară a sufletului care crede, un simbol, şi ne duce cu gândul la raţionalismul de acelaşi tip al monofiziţilor care, pentru a păstra natura divină în toată puritatea ei, nu voiau să vadă în Iisus decât divinul.

Sfântul Gherman, patriarhul Constantinopolului, forţat de împăratul Leon Isaurul să se declare contra icoanelor, a fost cel care a expus esenţialul iconologiei tradiţionale, respingând teza iconoclastă.[1]

---

* „Unire neamestecată" (n. tr.).

[1] Migne, *P.G.*, 98, 156 şi urm.; Mansi, t. XII, col. 100 şi urm.

El întreprinde o fină analiză a cultului şi a actului exterior de cinstire a icoanelor. El împarte cultul în cult absolut, rezervat doar lui Dumnezeu[1] şi care se subîmparte în *latria* şi *doulia*, şi în cultul relativ, cultul pe care îl primesc icoanele; el este relativ pentru că este un mijloc pentru a se obţine un scop, pentru a se ridica la *latria* doar a lui Dumnezeu. În al doilea rând, materia icoanelor nu are nicio legătură cu cinstea oferită chipului reprezentat. În consecinţă, Biserica nu s-a îndepărtat de învăţătura Decalogului ce respinge adorarea idolilor, precept care vizează icoanele considerate a reprezenta natura divină. Dar în privinţa lui Iisus, „noi redăm", spune acesta, „imaginea sa de om şi chipul său cu formă umană după trup şi nu după cea a dumnezeirii sale incomprehensibile şi invizibile".[2] În orice caz, având în vedere asemănarea atitudinilor exterioare pe care le au credincioşii faţă de icoane cu cele ale păgânilor faţă de idoli, nu trebuie să tragem concluzia unei asemănări în privinţa cultului. Ceea ce contează nu este acţiunea exterioară, ci sentimentul interior care o dictează.[3] Prin aceste distincţii, Gherman, conferind cultului icoanelor toată spiritualitatea creştină, arată şi modul de a evita pericolul idolatriei, care îi ameninţă în permanenţă fundamentul, hrănit fiind de materialitatea sa.

O altă scriere a lui Gherman este de un mai mare interes filosofic, referindu-se la sfârşitul vieţii, *De vitae termino*,[4] la justificarea Providenţei divine – în special în ceea ce priveşte viaţa omului –, sub forma unui dialog între un raţionalist şi un fidel al tradiţiei religioase. Raţionalistul susţine că totul este un efect al întâmplării şi refuză să se supună oricărei autorităţi; el cere o dezvoltare metodică a subiectului şi a argumentelor. Conflictul se prefigurează clar de la început cu ocazia unui text din Sfântul Vasile care

---

[1] *P.G.*, 177, 168-169.

[2] Traducere preluată din V. Grumel, *EOR*, t. 21, p. 167; *P.G.*, 98, 156-157.

[3] *P.G.*, 98, 180-181.

[4] *Op. cit.*, 98, 92-129.

spune că moartea vine în momentul în care se împlinesc scopurile vieţii pe care Dumnezeu, de la început, le-a fixat pentru fiecare prin judecata sa dreaptă şi echitabilă.[1] Raţionalistul susţine că Sfântul Vasile nu are în vedere momentul morţii fiecăruia, ci întoarcerea generală a omului în pământ. La aceasta credinciosul răspunde că Sfântul Vasile vorbeşte despre moartea fiecăruia dintre noi, predestinată de Dumnezeu în vederea a ceea ce este bine pentru fiecare. Primul dă o interpretare fizică a textului şi a chestiunii dezbătute, iar al doilea îi opune acesteia o interpretare metafizică, eshatologică. Credinciosul sfârşeşte prin a-l convinge pe raţionalist că predestinarea este absolută.[2] Cum să susţinem altminteri omniscienţa divină?[3] Totuşi, nu rezultă că preştiinţa şi predestinaţia sunt identice, preştiinţa ducând la susţinerea condiţiilor vieţii fiecăruia, toate fiind prezente în Dumnezeu. Ceea ce este pentru om vederea obiectelor aflate în faţa lui, este pentru Dumnezeu preştiinţa viitorului.[4] Omul, oricât de predestinat este, nu încetează să fie liber, căci el este liber să aleagă între bine şi rău; altceva este dacă, în planul creaţiei, alegerea este deja predestinată.[5] Criminalul nu încetează să fie responsabil de crima sa, din cauză că este predestinat, căci el nu este judecat în raport cu rezultatul a ceea ce a făcut, ci în raport cu dispoziţia de care a dat dovadă, făcând ceea ce a făcut.[6] Există aici un efort remarcabil de interiorizare a actului moral, pentru a scăpa de fatalismul implicat de predestinare. Trebuie, totuşi, să avem în vedere că Gherman nu reuşeşte să stabilească în mod clar şi suficient diferenţa ce există între preştiinţă şi predestinare divină, şi justificarea liberului arbitru în ciuda predestinării.

---

[1] *Op. cit.*, 98, 96

[2] *Op. cit.*, 98, 128.

[3] *Op. cit.*, 98, 109

[4] *Op. cit.*, 98, 113.

[5] *P.G.*, 98, 105.

[6] *Op. cit.*, 98, 129.

Gherman face şi el scolii la scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, atribuite pe nedrept până aici Sfântului Maxim; dar rolul lui de scoliast nu este încă suficient fixat.

III. IOAN DAMASCHINUL (CCA. 674/75-749 D. HR.)

Originar din Damasc, din Siria, el a fost numit pentru elocinţa sa, Chrysorrhoas, χρυσορρόας, „cuvântătorul de aur".* Cea mai mare parte a vieţii sale a petrecut-o, ca monah şi preot, la mănăstirea Sfântul Sava, aproape de Ierusalim. A fost, împreună cu Teodor Studitul, apărătorul cel mai ferm al iconolatriei, al independenţei Bisericii şi, în general, al ortodoxiei. Iubirea sa înflăcărată pentru adevărul dogmei, pentru mântuirea omului, i-a dat forţa de a încerca să realizeze, într-un efort de mare anvergură, prima expunere sistematică a dogmei. Leonţiu de Bizanţ, Sfântul Maxim şi Anastasie Sinaitul au fost precursorii preţioşi pe care Ioan Damaschinul i-a folosit din plin. Dar ceea ce aceştia au făcut pentru o parte sau doar într-o chestiune, Damaschinul a realizat pentru toată dogma şi chiar pentru totalitatea ştiinţei. A vrut să facă în aşa fel încât să nu existe nimic care să mai fie adăugat după el. Scolastica bizantină nu începe cu el aşa cum se obişnuieşte să se spună, ci el este expresia cea mai desăvârşită a acesteia; de altminteri, din acest punct de vedere, Ioan Damaschinul a fost un model preţios pentru occidentali. Spirit sistematic, el dă dovadă de calităţi fundamentale pentru sarcina întreprinsă; claritatea, precizia meticuloasă a termenilor şi a folosirii lor, plăcerea deosebită pentru diferenţieri, pentru împărţiri şi argumentare sunt virtuţile care îl caracterizează cel mai mult.

Ioan Damaschinul va fi studiat în tinereţea sa, cu un interes deosebit, pe filosofii greci şi ştiinţa greacă – primele două cărţi din

---

* Termenul mai poate fi tradus ca „valul de aur", „cel ce poartă aurul", iar cu referire la Ioan Damaschinul denumeşte calităţile oratorice şi dogmatice ale acestui Sfânt Părinte. În arabă: Yahya ibn Mansur (n. tr.).

Izvorul cunoştinţei sunt dovada acestui fapt; el este, pe de altă parte, considerat părintele filosofiei bisericeşti. În sensul propriu, el nu este totuşi nici filosof, nici savant, nu este decât teolog. Este interesat de filosofie şi de filosofi doar în scopuri teologice, pentru clarificarea dogmei, ca şi precursorii lui. Ca atare, nu este de mirare că, asemenea lui Filon şi lui Clement din Alexandria, şi Ioan Damschinul susţine că teologia este regina, în timp ce filosofia şi celelalte ştiinţe îi sunt slujitoare acesteia.[1] Adevărul fiind dat de Revelaţie, trebuie găsite mijloacele umane (iar în acest caz este vorba de filosofie şi de ştiinţe) pentru a o înţelege, a o fundamenta şi a o exprima în mod raţional. O atitudine pe cât de ortodoxă cu putinţă. Din acelaşi fond provine şi o altă trăsătură a lui Ioan Damaschinul, smerenia, care îl face deseori să spună că nu este decât ecoul fidel al Părinţilor de dinaintea lui; el nu adaugă nimic de la sine, după cum susţine, şi nu face decât să adune comorile celorlalţi.[2] Într-un efort de obiectivare, el vrea să dispară complet, pentru a nu-i lăsa să vorbească decât pe Părinţi şi pe Dumnezeu. De altminteri, dacă îndrăzneşte să vorbească, asta este pentru a se supune;[3] cea mai mare parte dintre scrierile sale, inclusiv lucrarea lui capitală *Izvorul cunoştinţei,* sunt într-adevăr fructul supunerii.[4] Smerenia, adaugă Ioan Damaschinul, este arta de a sta la locul tău; şi stăm la locul nostru dacă ne supunem Creatorului şi dacă îl slăvim prin această supunere. Lui Dumnezeu i se cuvin slava şi cinstea; cât despre oameni, ceea ce li se cuvine lor este măsura pe care le-a stabilit-o Cel care le-a dat fiinţa.[5] Există aici primele idei principale din doctrina sa despre predestinare, de care ne vom ocupa în continuare. Trebuie să ne întrebăm, în funcţie de cele spuse anterior, dacă Ioan Damaschinul este într-adevăr doar un ecou. Este adevărat că preia din abundenţă de la

[1] *P.G.,* 94, 632 B.

[2] *Op. cit.,* 94, 533 A.

[3] *Op. cit.,* 524 B; 726 A; 1232, 1284, 1596; *Op. cit,* 95,100 A.

[4] *Op. cit.,* 94, 524 B.

[5] *P.G.,* 94, 1553 AB.

Părinții Bisericii sau de la filosofi fără a-și face probleme, fără ca de cele mai multe ori să se străduiască să ne avertizeze asupra acestor împrumuturi. Pasaje, texte, opere uneori întregi, sunt preluate de el așa cum sunt. Există, totuși, un fragment semnificativ unde spune că deschide gura plin de speranța că aceasta, prin vrerea superiorilor săi, se va umple de Duhul Sfânt și că va spune cuvinte care nu vor fi rodul propriei sale gândiri, ci rodul Duhului, care îi face înțelepți pe cei orbi.[1] Este un fel de a spune că are încredere în sine însuși. Este ceea ce face din el nu numai un ecou puternic, ci și un exeget și un dezvoltator, o persoană care are propria sa opinie de precizat asupra chestiunilor de dogmă și care, prin intermediul dogmei, ordonează și sistematizează totalitatea celor știute, concentrând și unificând în ea vocile multiple ale secolelor anterioare. Se recunoaște în general că Ioan Damaschinul este mai original în scrierile sale polemice, cum ar fi marele dialog *Contra maniheilor* și în tratatul *Contra monoteliților* decât în *Izvorul cunoștinței*. Aceste scrieri au și ele un interes filosofic, deoarece Ioan Damaschinul face în ele apel constant la noțiuni filosofice.

Dat fiind faptul că eșecul iconoclasmului marchează triumful definitiv al ortodoxiei, la care Ioan Damaschinul a contribuit în mare măsură, este potrivit să precizăm aici, ca o continuare a ceea ce am spus,[2] trăsăturile principale a ceea ce constituie, în opinia noastră, esența ortodoxiei. În general, se admite că triumful ortodoxiei este o victorie asupra idealismului spiritualist și asupra interpretării mistice și filosofice a dogmei, reprezentate prin erezii. Că există în nucleul oricărei erezii, aproape mereu, un efort de înțelegere a dogmei într-un mod mai liber, este dificil de negat, dar că ereziile sunt în general interpretări mai încărcate de misticism și mai filosofice ale ei, acest aspect este discutabil; nici ortodoxia nu încetează să fie o interpretare filosofică și mistică a dogmei. Putem chiar presupune că aceasta este mai mistică și că

[1] *Op. cit.*, 94, 524-525.

[2] A se vedea mai sus.

tocmai pentru că pleacă de la o intuiție mai directă și mistică a adevărurilor divine ea simte mai mult dorința de precizare dogmatică și de expunere rațională, fermă, clară și precisă a adevărurilor revelate. Mistica, dorința de precizare dogmatică și reflecția se potrivesc. Acesta este fondul comun al oricărei ortodoxii. Ceea ce face diferența capitală între ortodoxie și erezii rezultă din voința fermă a celei dintâi de a nu se îndepărta deloc de fundamentul istoric al creștinismului. Acest fapt se manifestă mai ales în marile conflicte legate de natura lui Hristos. Ortodoxul nu își dezvoltă mistica și gândirea-i rațională decât în interiorul dogmei, pentru a și-o asimila. Grație atitudinii sale, ortodoxia nu devine o doctrină filosofică, ci rămâne o afirmare mistică a dogmei, propusă ca atare rațiunii pentru a fi elaborată și dezvoltată în mod rațional. Deci, dacă ereziile sunt deseori mai filosofice în punctul de plecare, ortodoxia este la fel de filosofică în interiorul dogmei. În interiorul ortodoxiei creștine, concepute astfel, trebuie să distingem ortodoxia bizantină de ortodoxia occidentală. Făcând distincția nu ne gândim desigur la conținutul patriotic sau, mai general, politic pe care l-a luat ortodoxia bizantină. Mânuind o limbă greacă rafinată și clară, alăturând erudiția patristică și profană unei dialectici fine, ortodoxia bizantină arată o predilecție frapantă pentru studierea și aprofundarea lucrurilor dumnezeiești; ei îi place să speculeze asupra lucrurilor dumnezeiești. Este moștenitoare în mod mai direct a spiritului grec, care a avut plăcerea analizei logice, respectiv abstracte, a ființei. Elaborarea dogmei, speculația asupra lucrurilor divine, iată ceea ce face gloria acestei ortodoxii, în timp ce ortodoxia occidentală, moștenitoare în mod mai direct a tradiției romane, este interesată mai degrabă de consecințele pe care dogma adoptată le comportă în privința omului și a vieții sale. Aceste considerații sunt justificate pe baza *Izvorului cunoștinței* a lui Ioan Damaschinul, care este opera model a ortodoxiei bizantine și care, fundamentând-o, o distinge clar de ortodoxia occidentală.

Acum trebuie precizat rolul rațiunii în interiorul ortodoxiei bizantine, în viziunea Damaschinului. În micul său tratat *Despre*

dragoni și fantome,[1] el condamnă superstițiile și trage concluzia că lipsa de cunoaștere este un izvor al greșelii. El respinge superstițiile prin rațiune, cerându-i explicarea fenomenelor fizice, cum ar fi fulgerul și tunetul. La fel, în *Izvorul cunoștinței*, orice animism al universului este respins cu tărie; „nimeni să nu creadă", zice Damaschinul, „că cerurile și stelele sunt însuflețite; căci, într-adevăr, ele sunt neînsuflețite și insensibile",[2] iar în altă parte, „nu vorbi de rău de materie, căci ea nu este lipsită de cinste. Nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este lipsit de cinste; maniheii sunt cei care adoptă această teză. Este lipsit de cinste ceea ce, neavându-și cauza în Dumnezeu, este propria noastră invenție... adică păcatul".[3] Este evident că aceste considerații nu sunt dictate de rațiuni de ordin științific, ci de ordin teologic; totuși, ele duc la o concepție mai obiectivă a naturii și a materiei. Motive tot de ordin moral și teologic preluate de la Philopon îl fac să respingă astrologia.[4] Există oameni, zice el în altă parte, care cred că nu este necesar să studiem natura; nu vrem, spun aceștia, să studiem natura, ci teologia. Trebuie să știm că acestea sunt cuvintele unor oameni leneși și inactivi. Căci teologia este demonstrată prin studierea naturii, care este fundamentul teologiei.[5] Este un fel de a spune că nu este contradicție între rațiune și credință. Am putea trage concluzia că Ioan Damaschinul deschide un larg orizont de investigare rațională a universului. Dar nu este deloc așa. Credința că totul este făcut așa cum Dumnezeu a poruncit, îl face, în realitate, pe Ioan Damaschinul indiferent la cercetarea propriu-zis științifică. Fie că cerul este o sferă, spune el, sau o emisferă, cum afirmă alții, esențial este că totul a fost făcut din poruncă divină.[6] Deci putem trage concluzia, din cele de mai sus, că, dacă abordăm

---

[1] *P.G.*, 96, 1599-1604.

[2] *Op. cit.*, 94, 885 A.

[3] *Op. cit.*, 94, 1245 C.

[4] A se vedea mai sus. *P.G*, 94, 892 D-896 A.

[5] Al cincilea discurs, Ἐκκλσιαστικός Φάρος, t. XIII, p. 126.

[6] *P.G.*, 94, 884 B.

prin raţiune adevărul, raţiunea nu este lucrătoare decât prin credinţă, care este o acceptare lipsită de orice curiozitate.[1] Raţiunea nu va lucra doar în interiorul dogmei, ea va lucra şi pentru dogmă: „Chiar dacă adevărul nu are nevoie de o multitudine de argumente, ne vom folosi de el pentru a-i înfrânge pe adversari şi cunoaşterea eronată".[2] Astfel, dialectica, slujitoarea teologiei, va fi acceptată din necesităţi teoretice şi practice, pentru a fundamenta dogma şi pentru a stinge ereziile. Dialectica, independentă de celelalte arte, instrument, şi nu parte a filosofiei,[3] concepută în acest mod nu este decât logica formală, modul de a proceda al raţiunii. De aceea, Ioan Damaschinul, având de făcut expunerea credinţei în *Izvorul cunoştinţei*, se vede obligat să o preceadă de o lucrare întinsă despre dialectică, pentru a arăta care sunt formele elementare ale raţiunii şi cum trebuie să le folosim pentru a le face să aducă roadă. După o scurtă introducere despre cunoaştere, despre filosofie – a cărei certitudine o apără împotriva scepticilor[4] – şi despre fiinţă, unde sunt prezentate mai multe definiţii una după cealaltă fără nicio detaliere, Ioan Damaschinul trece la logică, unde se opreşte în mod special la cele cinci voci*, şi la categorii. Această parte este de departe cea mai interesantă. Dacă dialectica este un instrument, ea prezintă adevărul în maniera sa. Ea îl propune prin conţinutul pe care îl conferim termenilor folosiţi. Or există concepţii creştine ireductibile la filosofia din afară, acestea cerând ca noi să concepem într-un mod nou anumiţi termeni sau să creăm alţii noi. Dar această parte, oricât de interesantă ar fi, nu este o operă originală a lui Ioan Damaschinul care nu face decât să adune aici sistematic, cu excepţia câtorva nuanţe, ideile lui Leonţiu, ale lui Maxim şi ale lui Anastasie Sinaitul.

---

[1] *Op. cit.*, 94, 1128 D.

[2] A se vedea mai sus; p. 88; *P.G.*, 94, 532 B.

[3] *Op. cit.*, 94, 536 C.

[4] *Op. cit.*, 94, 538 B.

* Este vorba despre aşa-numitele cinci voci ale lui Porfir: genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul (n. tr.).

Ca atare, ne vom opri aici la câteva precizări privind contribuţia lui Ioan Damaschinul. Fiinţa, spune el, se împarte în esenţă şi în accident; nu ca un gen în speciile sale, ci ca o *vox aequivoca.*[1] Esenţa şi accidentul, sunt, altfel spus, predicate ale fiinţei. Ca atare, *ousia* (fiinţa) nu este doar elementul comun care se află în indivizi – firea umană a lui Hristos nu este *ousia* comună –, ci ea posedă, printre altele, note individuante, fără a fi prin acest fapt un ipostas. Aceasta nu împiedică *ousia* să fie comună tuturor ipostasurilor pe care ea le conţine.[2] Este ceea ce face că *ousia* este echivalentă cu natura, forma, specia. Există aici o diferenţă capitală între gândirea creştină şi filosofii ceilalţi care disting *ousia* de natură, considerând *ousia* drept fiinţa absolută, iar natura drept specia prin excelenţă, în timp ce Părinţii, plecând de la ideea că εἶναι şi πεφυκέναι* sunt identice, susţin identitatea dintre natură, *ousie*, formă, specie.[3] Natura este definită în altă parte ca legea sau puterea conferită de Creator de la începutul lumii şi în funcţie de care fiecare lucru este animat sau nu.[4] Din această bază comună a gândirii creştine, Damaschinul ştie să tragă consecinţe interesante. Această fiinţă, se întreabă el, există ea în afara indivizilor? Răspunsul este că fiinţa nu există în ea însăşi; ea poate fi doar înţeleasă cu ajutorul gândirii.[5] Ca atare, noţiunea sa posedă esenţa fără existenţă; prin intervenţia accidentelor ajungem la ipostasul simplu. Ca atare, adevăratul real este individul, persoana;[6] persoana concretă trebuie afirmată mai întâi, iar apoi restul va veni să i se adauge pentru a o constitui în realitatea ei plenară. Deci, în acest mod, persoana, existenţa concretă, ipostasul, se află în vârf; ea este cea care face ca totul să subziste; fiinţa sau natura,

---

[1] *P.G.*, 94, 617 A.

[2] *Op. cit.*, 94, 1008 A.

* „a fi" şi „a face să crească, a produce" (n. tr.).

[3] *Op. cit.*, 94, 589

[4] *Op. cit.*, 95, 145 C.

[5] *Op. cit.*, 94, 1021 D; 621 A.

[6] *Op. cit.*, 94, 616 B; 669 A; 745 D.

respectiv elementul comun, nu subzistă decât prin şi în ipostas. Locul accidentelor individuante trebuie să fie în mod necesar între ipostas şi ousie. În lumea fiinţelor create, spune Damaschinul, diviziunea ipostasurilor este un fapt, comunitatea de natură, contiguitatea şi unitatea sunt înţelese prin raţiune şi prin gândire. Se întâmplă contrariul cu Sfânta Treime; aici, comunitatea şi unitatea sunt un fapt, în timp ce diferenţa ipostasurilor este înţeleasă prin gândire.[1] Philopon formulase deja consideraţii asemănătoare în tratatul său *Diaitetes,* dar expunerea lui Ioan Damaschinul este mult mai clară. Atitudinea sa decisiv nominalistă împinge mintea spre ceea ce este considerat adevăratul real, concretul, existentul, îndepărtând-o de conceptualismul peripateticienilor. Ceea ce noi numim personalitate, subzistenţă, Ioan Damaschinul o face să consiste în existenţa însăşi.[2] Şi, într-adevăr, noţiunea de existenţă este pivotul gândirii ortodoxe, care este mai degrabă un efort nu numai pentru a înţelege existenţa, ci şi de a o mântui, un efort de mântuire, şi nu un efort de a înţelege esenţa. Ioan Damaschinul, exprimând bine aceste preocupări, consideră angoasa al şaselea şi cel mai înalt grad al fricii şi o defineşte ca φόβον διαπτώσεως.[3] Angoasa este o patimă constitutivă a naturii umane, în forma pe care a luat-o după căderea în păcat;[4] ea nu este în fond decât expresia dorinţei naturale de a exista. Omul, ca orice fiinţă, fiind creat, este firesc să dorească să persevereze în a fi; de aici şi teroarea pe care o provoacă moartea ca indice al pierderii totale a existenţei. Această dorinţă îşi găseşte deplina sa împlinire în restaurarea finală, când fiecare suflet îşi va regăsi trupul pentru a duce împreună cu el o existenţă veşnică. Consideraţiile următoare ne ajută să vedem chiar mai bine modul în care gândirea lui Ioan Damaschinul este în mod esenţial calitativă. Trei lucruri, spune el, sunt fără cantitate: unitatea, punctul şi momentul prezent. Reunirea

---

[1] *P.G.*, 94, 828 AD; 829 B.

[2] *Op. cit.*, 94, 1032 A.

[3] *Op. cit.*, 94, 932 C. [„frica de cădere", n. tr.].

[4] *Op. cit.*, 94, 1081 B.

unităţilor dă naştere cantităţii; cât despre punct, neavând nicio dimensiune, el nu este susceptibil nici de măsură, nici de calcul; iar în ceea ce priveşte părţile minime ale timpului, ele au un termen comun care le uneşte, acesta fiind momentul prezent care este fără cantitate. Astfel, noţiunile fundamentale ale ştiinţei noastre cantitative sunt concepute ca fiind străine, prin natura lor, de cantitate. Prin lucrarea sa, Ioan Damaschinul a oferit un manual preţios al logicii lui Aristotel, văzută prin intermediul gândirii creştine; dialectica este la el, aşa cum am spus, un instrument, dar oare nu era aceasta deja la peripateticieni un instrument? Pe de altă parte, dispunerea şi întinderea *Izvorului cunoştinţei* permit să se observe clar la Ioan Damaschinul intenţia de a face utilă filosofia profană substituindu-i teologia. Lucrarea se prezintă sub forma unui sistem teologico-filosofic; locul filosofiei este ocupat aici de teologie; fizica şi morala nu lipsesc, iar totul este precedat de dialectica ce conţine definiţiile şi postulatele construcţiei. Dacă vrem să înţelegem gradul de perfecţiune obţinut de Ioan Damaschinul în această lucrare de sistematizare, nu avem decât să-i comparăm scrierea cu un alt text mult mai simplu al lui Teodoret de Cyr (sec. al V-lea) care i-a servit drept model lui Ioan Damaschinul. Trebuie să observăm că în realitate rolul dialecticii, al raţiunii înseşi nu diferă esenţial de rolul care îi era rezervat de peripateticieni şi mai ales de stoici. Aici, ca şi la aceştia, raţiunea este esenţialmente constructivă şi apodictică; ea nu este analitică aşa cum era la Platon. Din acest punct de vedere foarte important, Ioan Damaschinul, şi cu el toată ortodoxia, sunt foarte apropiaţi de Aristotel, deşi el are un simţ profund al distanţei care îl desparte de Stagirit, pe care nu a vrut sub niciun chip să îl accepte ca cel de-al treisprezecelea Apostol.[1] În general, atitudinea sa faţă de filosofia profană nu prezintă un interes deosebit, căci ia din aceasta ceea ce era deja admis în tradiţia Bisericii. După cum vedem, credinţa este baza şi fundamentul raţiunii în toate mişcările

[1] *P.G.*, 94, 1441 A.

sale, în funcție de unde pornește, de la credință sau de la observarea naturii. Pe bună dreptate, rațiunea nu este un izvor de cunoaștere și de adevăr; ea ne ajută doar să abordăm adevărul. Unicul izvor al adevărului și al cunoașterii rămâne credința. Dovada în acest sens este oferită de faptul că pentru cei care examinează lucrurile dumnezeiești prin intermediul raționamentelor umane și naturale, lucrurile credinței sunt lipsite de conținut, deoarece tot ceea ce are legătură cu Dumnezeu este dincolo de natură, de rațiune, de raționament. Cunoașterea acestor lucruri este o cunoaștere psihică și δαιμονιώδης.[1] Or, se întâmplă că doar această cunoaștere ne face să înțelegem sensul profund al lumii sensibile care ne înconjoară și sensul nostru; ea este baza oricărei cunoașteri, ca o cunoaștere adevărată a ființelor.[2] Prin aceste trăsături se definesc clar cele două izvoare, mistica și rațiunea, ale gândirii lui Ioan Damaschinul, ale întregii gândiri ortodoxe. Ea nu este rațională decât pentru că a fost mai întâi mistică. Dumnezeu, care este fundamentul și siguranța oricărei cunoașteri, și cauzalitatea universală, este incomprehensibil și inefabil;[3] el este înțeles prin credință, și nu prin studiu rațional.[4] Așa cum el nu ne-a comunicat esența sa, la fel nu ne-a comunicat nici cunoașterea esenței sale.[5] Ceea ce noi concepem despre el, nu este esența lui, ci ceea ce este în jurul esenței sale,[6] respectiv atributele esenței sale, negative pentru cea mai mare parte dintre ele. Dumnezeu nu este niciuna dintre ființe, nu pentru că el nu există, ci pentru că el este dincolo de toate ființele, umplând totul.[7] Faptul că Dumnezeu este peste tot, că el este cauzalitatea universală,[8] gândul că

---

[1] *P.G.*, 94, 1128 B. [„demonică, diabolică", n. tr.].

[2] *Op. cit.*, 94, 529 A.

[3] *Op. cit.*, 94, 789 A.

[4] *Op. cit.*, 94, 780 A.

[5] *Op. cit.*, 94, 845 B.

[6] *Op. cit.*, 94, 800, 840.

[7] *Op. cit.*, 94, 800.

[8] *Op. cit.*, 94, 856 A.

el este o ființă, așa cum este orice ființă,[1] trădează influența limbajului într-un fel panteist al lui Dionisie. Ioan Damaschinul are grijă să își corecteze propriile expresii, spunând că Dumnezeu, aducându-ne la viață, nu ne-a comunicat nici ființa sa, nici cunoașterea ființei sale, și că totul fiind o ființă, el este dincolo de orice ființă,[2] dincolo de ființa însăși, unind în el întreaga plenitudine a ființei, ca un ocean de ființă infinită și fără limite precise;[3] el este izvorul ființei. De aceea, numele care i se potrivește cel mai bine lui Dumnezeu, este pur și simplu „ființă", sau „cel bun", deoarece când vorbim de Dumnezeu nu putem spune mai întâi ființa și mai apoi bunătatea. Ca atare, bunătatea există în Dumnezeu în același timp cu ființa; „a fi" și „a fi bun" sunt identice la El. Aceste idei sunt din Platon, pe care Ioan Damaschinul le ia de la Dionisie Pseudo-Areopagitul, îndepărtându-se de concepția marilor Părinți ca Grigorie de Nazianz, care susținea că doar ființa în toată plenitudinea sa este proprie lui Dumnezeu. Este adevărat că Ioan Damaschinul ajunge la aceeași concluzie, dar susținând, tot urmând ideile de la Platon, identitatea binelui și a voinței dumnezeiești.[4] Dumnezeu poate tot ceea ce vrea, dar nu vrea tot ceea ce poate.[5] Această influență a lui Platon a împiedicat gândirea creștină să delimiteze, într-un mod clar și profund, punctul de vedere religios de punctul de vedere etic, așa cum ne-am fi putut aștepta după exemplul Părinților din secolele al IV-lea și al V-lea. Orice ar fi, Dumnezeu este, în viziunea lui Ioan Damaschinul, ființa unică, a cărei esență este de a exista. Această identitate între ființă și Dumnezeu explică modul în care gânditorii creștini pot să-l conceapă pe Dumnezeu ca pe o ființă în același timp necesară și liberă. Deși de neconceput, Dumnezeu este vizibil pentru oricine dorește să îl vadă, căci el este peste tot, în orice

[1] *Op. cit.*, 94, 537 B.
[2] *P.G.*, 94, 169 D; 537 B; 800.
[3] *Op. cit*, 94, 836 B.
[4] *Op. cit.*, 94, 1076 CD.
[5] *Op. cit.*, 94, 860-861.

ființă umană; dar fiindcă orice ființă umană este atașată de ființă, existența sa nu este posibilă dacă nu își are izvorul în Dumnezeu, care este ființa.[1] Acest mod de a gândi este opusul celui al lui Aristotel pentru care nu exista decât o diferență de raționament între ființă și existență. Pentru Ioan Damaschinul, și pentru creștinism în general, există o prăpastie între ele. Dumnezeu fiind ființa unică, este firesc în mod necesar ca toate creaturile ce posedă ființa să fie efectele sale. Se așază astfel la rădăcina ființelor forma cu cea mai pronunțată dimensiune universală din câte există.

Cât despre credința sa în existența și în unitatea lui Dumnezeu, ca un adevărat scolastic ce este, Ioan Damaschinul încearcă să o demonstreze. Argumentele lui sunt luate fie din atributele lui Dumnezeu, ca perfecțiunea și imensitatea sa, fie din guvernarea și ordinea lumii, sau din principiul metafizic după care unitatea este anterioară pluralității.[2] Toate dovezile merg de la efect la cauză, gen de demonstrație de care s-au folosit mult Aristotel și stoicii și care ne permite să susținem existența unui lucru fără a cunoaște nimic despre el, doar cu excepția că el produce un efect anume. Este procedeul cel mai uzual și în știința actuală. Ființele, zice Ioan Damaschinul, sunt fie create, fie necreate; primele sunt supuse schimbărilor, celelalte nu; ca atare, în mod necesar ființele schimbătoare sunt create de o ființă necreată și neschimbătoare care este Dumnezeu. Același procedeu este folosit și în argumentul privind stăpânirea lui Dumnezeu, și în cel al ordinii care domnește în lume,[3] care a fost reluat de Toma d'Aquino.[4] Al patrulea argument, împrumutat de la Aristotel, este cel al primului motor nemișcat, care mișcă universul prin nemișcarea sa.[5] Ioan Damaschinul folosește acest argument pentru a demonstra că divinul, deși incomprehensibil, este în mod necesar imobil și

[1] *Op. cit.*, 94, 856 A.

[2] *P.G.*, 94, 793-798.

[3] *Op. cit.*, 94, 796-798.

[4] *Summa contra gentiles*, I, cap. XIII și *Summa Theologica*, I, 2 și art. 3.

[5] *P.G.*, 94, 800 A.

necorporal. Este important de remarcat faptul că Ioan Damaschinul îşi ia din acest argument concluziile contra lui Aristotel, care vede în cer ceva ce ar fi corpul lui Dumnezeu. Or, acest al cincilea corp se mişcă, zice Damaschinul, deci el este mişcat de un altul; el nu poate fi, ca atare, prima cauză, el nu este decât un efect, o creatură.

După ce a dovedit existenţa lui Dumnezeu, îi mai rămâne de demonstrat că Dumnezeu este în mod obligatoriu unul. Oricine ar accepta mai mulţi, spune el, ar admite dumnezei imperfecţi. Perfecţiunea implică un Dumnezeu; în plus, conchide el, este o necesitate naturală ca unitatea să fie anterioară diadei,[1] iar această unitate, în mod natural, nu este altceva decât Dumnezeu.

Aşa fiind Dumnezeu, cum procedează el la creaţie? Actul creator este în Dumnezeu în întregime liber.[2] Dumnezeu creează gândind, iar ceea ce gândeşte este concretizat ca realizare pe care Cuvântul o completează şi pe care o finalizează Duhul.[3] Dacă Dumnezeul creştinilor este unul, el nu este singur – singurătatea este un lucru apăsător[4] –, actul creator este împlinit de cele trei ipostasuri ale Treimii. Un alt izvor de inspiraţie îl va face pe Ioan Damaschinul, cum vom vedea mai departe, să vadă creaţia ca o emanaţie, pe care el o va numi energie divină pentru a o încorpora mai uşor în concepţia tradiţională despre creaţie.

Iubirea lui Dumnezeu pentru om duce în mod necesar la iubirea omului faţă de sine însuşi şi la datoria de a nu le permite ereticilor să-l priveze de mântuirea sa. Această dragoste faţă de sine şi faţă de mântuirea sa, plină de optimism, explică, în mare măsură, fanatismul şi inflexibilitatea apărătorilor credinţei, inclusiv a lui Ioan Damaschinul, al cărui optimism îl vom urmări în câteva chestiuni esenţiale, raportându-se la om.

---

[1] *Op. cit.*, 94, 800-801, cap. V.

[2] *P.G.*, 94, 812-813.

[3] *Op. cit.*, 94, 1865 A.

[4] *Op. cit.*, 94, 805 C.

Omul, spune Damaschinul, este produsul unirii a două naturi,[1] cea a sufletului şi cea a trupului, într-un ipostas, persoană sau individ. Această unire, ca orice unire ipostatică, prezintă următoarele trei caractere: unitatea ipostasului, persistenţa naturilor unite şi a proprietăţilor lor naturale fără schimbare, amestec sau confuzie, indestructibilitatea unirii, unicul ipostas pentru naturile unite fiind mereu acelaşi.[2] Sufletul şi trupul au fost create în acelaşi timp;[3] sufletul în întregime, şi nu doar o parte, este legat de trup în întregime, şi nu de o parte, ci mai degrabă sufletul e cel care îl conţine decât trupul pe el[4]. În fond, unirea sufletului cu trupul rămâne, şi după Ioan Damaschinul, un mister incomprehensibil pentru om. Scopul final al progresului omului în perfecţiune este îndumnezeirea, rod al elanului omului spre Dumnezeu; omul ajunge aici prin intermediul energiei dumnezeieşti.[5] „Emanaţia, sau energia dumnezeiască", spune el, „este una, simplă şi indivizibilă; deşi se diversifică în fiinţele divizibile pentru binele lor şi îi acordă fiecăreia elementele constitutive ale naturii sale, ea rămâne simplă, căci se multiplică în cele divizibile în mod indivizibil, chemându-le şi adunându-le în propria sa simplitate".[6] Prin aceste formule care ne duc cu gândul la Dionisie Pseudo-Areopagitul şi la Plotin, Ioan Damaschinul îşi exprimă gândirea în privinţa unităţii universului. În fiecare fiinţă energia divină se manifestă sub forma potrivită naturii acestei fiinţe şi constituie, sub această formă, o chemare la perfecţiunea proprie naturii fiinţei respective. Deci fiecare trebuie să caute forma energiei divine pe care o poartă în el, pentru a şi-o apropria şi pentru a deveni simplu ca ea, lăsând deoparte divizibilitatea pe care o comportă în calitate de fiinţă creată. Ca atare, omul va fi îndumnezeit potrivit

---

[1] *Op. cit.*, 94, 668 B; 609 B; 616 B.

[2] *Op. cit*, 95, *De duabus voluntatibus.*

[3] *Op. cit*, 94, 921 A.

[4] *Op. cit*, 94, 853 A.

[5] *P.G.*, 94, 924 A.

[6] *Op. cit.*, 94, 860 C.

felului său de a fi, urmând formei în care energia dumnezeiască i se înfăţişează. Acelaşi lucru este implicat şi într-o altă formulă, ecou al ideilor platoniciene, după care există o legătură cauzală între chip şi prototipul său; despre chipul omului, spune el, se crede că vine de la adevăratul om care este cauza acestuia.[1] Orice ar fi, elementul propriu supranatural care pătrunde fiinţa sub forma energiei, care nu este altceva decât harul divin, reprezintă în acelaşi timp unitatea universului ca şi unica sa cale de mântuire. În ceea ce îl priveşte pe om, harul divin a luat o formă foarte specială. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea lui. Prin *aversio a Deo* şi *conversio ad creaturas*, omul a pierdut al doilea termen, falsificându-l în acelaşi timp pe primul; omul a căzut bolnav şi, în ciuda liberului arbitru pe care l-a păstrat, el nu putea să se ridice prin sine însuşi.[2] De aceea a venit Iisus: să răscumpere păcatul şi să îl aşeze din nou pe om pe calea mântuirii. Cel mai bun drum este, se pare, rugăciunea, definită ca înălţare a minţii către Dumnezeu;[3] viaţa pământească este singura ocazie ce are acest scop. Unirea cu trupul este ca un stagiu, ca o perioadă de asceză pentru dobândirea nemuririi. După moarte, care este un sfârşit parţial, nu mai există schimbare în bine sau în rău, nu mai există pocăinţă; nu că Dumnezeu nu acceptă pocăinţa, ci pentru că sufletul nu mai este capabil să se schimbe.[4] Omul este o adevărată lume în miniatură şi, având un suflet şi un trup, el ţine echilibrul între intelect şi materie; el este legătura ce uneşte vizibilul şi invizibilul, respectiv sensibilul şi inteligibilul.[5] Ceea ce îl leagă pe om de puterile netrupeşti şi inteligibile este în mod natural mintea lui, care este partea cea mai pură a sufletului, nu distinctă de el,[6] şi apetitul raţional al minţii, care este voinţa, prima mişcare

[1] *Op. cit.*, 94, 548 C.
[2] *Op. cit.*, 96, 576-7.
[3] *Op. cit.*, 94, 1389 C.
[4] *P.G.*, 94, 1573 B.
[5] *Op. cit.*, 95, 144 B.
[6] *Op. cit.*, 94, 924 B.

a minții.[1] Omul cugetă împins de o dorință rațională și, cugetând, judecă. Este de la sine înțeles că acest apetit rațional este liber.[2] După cum vedem, esența omului, forma pe care energia sau emanația divină o ia în el, este mintea. Deci, când Dumnezeu este înțeles prin rațiune, prin chiar acest fapt el realizează îndumnezeirea acestui animal rațional care este omul.[3] Dar omul nu are numai apetit rațional; el are și apetit irațional, element constitutiv al *ousiei* sale animale. Viața este imposibilă fără pasiunile irașionale. Dar, iar aici se află esențialul, fiecare patimă are o sarcină specială de împlinit, iar apetitului rațional îi este dat să caute această sarcină și să vegheze ca ea să fie îndeplinită. Astfel, de exemplu, dorința i-a fost dată omului de a-L dori pe Dumnezeu și voința Lui, iar mânia pentru a se servi de ea contra diavolului și contra păcatului.[4] La baza antropologiei lui Ioan Damaschinul, în care îi urmează între alții pe Nemesius din Emesa și pe Grigorie de Nyssa, stă același postulat ca și la baza universului său: pentru a înțelege atât omul cât și desăvârșirea sa, este necesar să înțelegem urzeala, mai exact creația. Iar prin ea vom înțelege și natura fiecărei ființe, și ceea este potrivit acestei naturi în scopul desăvârșirii sale. Această doctrină, înrudită cu cosmologia stoică, este pătrunsă de o spiritualitate deosebită, care îi era necunoscută fatalismului stoic și care ajunge la concluzii diametral opuse, ca atunci când e vorba despre patimi.

Problema răului constituie cea mai mare dificultate pe care omul trebuie să o depășească pentru a ajunge la scopul dorit. Adevărul, spune Ioan Damaschinul, este cunoașterea ființelor; el este un *habitus*,* deci o ființă; greșeala, din contră, este necunoașterea

---

[1] Cf. Anastasie Sinaitul, mai sus, p. 88 și urm.

[2] *P.G.*, 95, 144 C.

[3] *Op. cit.*, 95, 132 A.

[4] *Op. cit.*, 95, 148 B.

* Termenul (aici în latină) a fost utilizat începând cu Aristotel în forma sa greacă, *hexis*, ce desemnează cunoașterea autentică pe care filosoful o leagă de virtute, virtutea morală fiind, după același filosof, identică acestui *hexis*. La

fiinţelor, respectiv o lipsă, deci o non-fiinţă.[1] La fel şi binele este o fiinţă, în timp ce răul, care este o greşeală, adică o lipsă, este o non-fiinţă. Ca atare, răul în sine nu există. Pentru a studia bine fondul acestei teze, platoniciană în realitate, trebuie să amintim care era doctrina pe care Biserica a opus-o dualismului maniheilor. Damaschinul a respins mult timp acest dualism prin marele său dialog contra maniheilor care este o capodoperă a polemicii. Conform maniheilor, există două principii, binele şi răul, independente unul de celălalt şi contrare. Dar unul, răul, care este materia fără viaţă, s-a revoltat contra lui însuşi, şi, în urmărirea şi fuga de sine, i s-a întâmplat să vadă lumina, binele. Cel Bun a trimis atunci contra materiei o parte din sine însuşi; în lupta care a urmat, o bucată din lumină a fost înghiţită de rău. Acest lucru a fost acceptat de Cel Bun cu intenţia de a-şi impune stăpânirea asupra răului, prin intermediul acestei bucăţi înghiţite. De aceea, lupta dintre lumină şi întuneric se continuă fără întrerupere. Această doctrină, de origine mazdeeană, prezintă un mit dramatic al binelui şi al răului cu puternice implicaţii antropomorfice. Lupta care are loc în conştiinţa omului între bine şi rău, substanţializată, cuprinde întreg cosmosul. Nu îi este dificil lui Ioan Damaschinul să demonstreze,[2] printr-o argumentare filosofică foarte organizată, că este imposibil să existe două principii. A propune două principii înseamnă a nu propune niciunul; înseamnă a susţine o mulţime de principii. Nu poate exista decât un principiu. Acest unic principiu, care este prin natura sa fără principiu, este fără principiu din toate punctele de vedere, adică în privinţa cauzei, timpului, locului, desfăşurării. Orice lucru există până în momentul în care cel care îi porunceşte vrea ca el să se mişte.[3] Creaţia nu a cauzat nicio alterare în principiul creator, deoarece

---

Toma d'Aquino cuvântul *habitus* ilustrează interiorizarea de către om a perfecţiunii la care aspiră.

[1] *P.G.*, 94, 1508 AB.

[2] Cf. Maxim Mărturisitorul, *P.G.*, 91, 1184 B.

[3] *P.G.*, 94, 1525 B.

acesta a creat din nimic *(ex nihilo)* şi voia dintotdeauna ca la momentul fixat să apară creaţia. Astfel, locul celor două fiinţe care nu sunt şi nu pot fi fiinţe şi care denotă o concepţie atât de puţin materialistă a universului, este rezervat principiului unic, care este Dumnezeu. Acest Dumnezeu nu trebuie să fie considerat creatorul răului, căci răul este o non-fiinţă; el presupune mereu binele şi se întâlneşte mereu cu ceva bine; este ceva relativ şi, după cum am spus, o lipsă. Dat fiind că binele este identic cu fiinţa şi că răul este o non-fiinţă, acesta este numit rău, deoarece este o lipsă a fiinţei.[1] Non-fiinţa, adaugă Ioan Damaschinul, este un rău înfăptuit.[2] Izvor şi cauză a răului este liberul arbitru; de aceea, răul moral se defineşte ca o deviere voluntară de la ceea ce aparţine fiinţei, spre ceea ce este contrar fiinţei.[3] Nu există rău care să aparţină fiinţei.[4] Aceeaşi definiţie este valabilă şi pentru răul fizic. Niciuna dintre facultăţile noastre nu este, în consecinţă, rea în sine; să ne slujim de ele nu este rău; să ne servim de ele contra legii celui care le dă, acesta este răul.[5] Există aici o interiorizare a actului moral care împinge la extrem responsabilitatea individului. Păcatul a fost la început descoperirea diavolului, care primeşte aproape acelaşi rol pe care principiul răului îl joacă la manihei. Dar Ioan Damaschinul se grăbeşte să susţină că, dacă diavolului i-a fost permis să îl ispitească pe om prin sugestiile sale, totuşi nu îi este dat să îl ispitească forţându-l; omul are libertatea de a accepta sau nu chemarea diavolului. Bunătatea sa excesivă l-a împins pe Dumnezeu să îl creeze pe diavol; el voia, de altminteri, ca prin crearea lui să arate că nu se temea de revolta slujitorului său şi să ne înveţe că trebuie să fim binefăcători chiar şi faţă de cei răi.[6] Dintr-un alt punct de vedere, diavolul însuşi nu

---

[1] *Op. cit.*, 94, 1516 D-1517 A.

[2] *Op. cit.*, 1541 A.

[3] *Op. cit.*, 94, 876 A.

[4] *Op. cit*, 94, 1196 B.

[5] *Op. cit.*, 94, 1519 D; 1520 C; la fel, Leonţiu de Bizanţ, *P.G.*, 86, 1333 A.

[6] *P.G.*, 94, 1540 AC.

există fără a participa parţial la bine, deoarece el participă la fiinţă.[1] Imediat ce ne punem întrebarea de ce Dumnezeu nu i-a creat decât pe cei ce vor fi buni, ne şi gândim că doar Dumnezeu este binele în forma lui perfectă. Toate fiinţele sunt imperfecte în comparaţie cu el. Cu cât participă mai mult la el, cu atât avansează în perfecţiune.[2] Cea mai mare pedeapsă a diavolului este de a fi fără încetare devorat de flăcările dorinţei de rău şi de păcat, prin focul dorinţei neîmplinite. A dori şi a nu ajunge niciodată la obiectul dorinţei,[3] iată chinul etern al diavolului; şi asta pentru că el doreşte non-fiinţe. Cei care, din contră, doresc binele, adică doar pe Dumnezeu, care este fiinţa, vor fi umpluţi de bucurie când vor ajunge să atingă obiectul dorit.[4] Dacă Dumnezeu nu este cauză a răului, totuşi, creându-l pe om, el permite răul. Dar de ce îl permite? Răspunsul este că, dacă Dumnezeu s-ar împiedica să îl creeze pe om, preştiind că acesta va folosi în mod greşit liberul arbitru, ar săvârşi răul. Dacă Dumnezeu nu ar fi făcut aceasta, zice Damaschinul, atunci răul ar fi învins bunătatea lui Dumnezeu.[5] De altminteri, Creatorul ştie să tragă binele din rău. Nu Dumnezeu este cauza pedepsei noastre, ci noi suntem. Dumnezeu, fiind judecător, este cauza dreptăţii. Ca judecător, el nu ne judecă după voinţa sa anterioară, care vrea ca toţi oamenii să fie mântuiţi, ci după voinţa sa consecventă, care, avându-şi izvorul în faptele noastre, vrea ca noi să fim pedepsiţi pentru binele nostru.

Orice fiinţă este dotată cu proprietăţi naturale, fără de care nu poate exista. Facultăţile specifice sufletului raţional sunt: viaţa, gândirea, apetitul raţional de care am vorbit şi care este, altfel spus, voinţa, faptul de a trăi într-un trup şi de a-i transmite acestuia viaţa şi mişcarea, faptul de a conduce în mod liber trupul şi apetitul iraţional, ca şi faptul de a-i porunci trupului prin intermediul

---

[1] *Op. cit.*, 94, 1541 A.
[2] *Op. cit.*, 94, 1568 A.
[3] *Op. cit.*, 94, 1541 C.
[4] *Op. cit.*, *l.c.*
[5] *Op. cit.*, 94, 1197 A.

ființei, al cărei slujitor firesc este. Acest ultim fapt face ca omul să fie mai mult decât îngerul după chipul lui Dumnezeu, îngerul nefiind prin natura sa stăpân, deoarece el nu are un slujitor natural.[1] Naturală, voința nu este comandată printr-o necesitate, ea este liberă, căci este rațională.[2] Ea este o proprietate naturală a vieții raționale și inteligente, așa cum sunt faptul de a se hrăni și mișcarea pentru viața vegetativă. Fiind naturală, voința nu este un ceva ce poate fi învățat, așa cum nici foamea și nici setea nu pot fi învățate.[3] Când spunem că virtutea constă în împlinirea legii lui Dumnezeu,[4] trebuie să înțelegem că rolul ei este de a găsi modul potrivit de întrebuințare a facultăților noastre naturale. Acest naturalism și această raționalitate a virtuții fac trimitere în mare măsură la morala stoică, cu atât mai mult, cu cât Damaschinul mai definește binele ca fiind cea mai bună ordine, cea care salvează în fiecare ceea ce îi este propriu, în timp ce răul este dezordine.[5] El folosește un limbaj stoic și atunci când susține, așa cum am spus, că cea mai mare dificultate pentru a face binele este de a descoperi rațiunea pentru care fiecare facultate naturală i-a fost dată omului, precum și legea celui care a dat-o.[6] Am văzut, totuși, că toate aceste elemente stoice sunt încorporate în mod organic în metafizica creștină. Omul fiind liber, acționează, grație libertății sale, prin deliberare; dar a delibera este propriu necunoașterii; Dumnezeu nu deliberează, îngerul nu folosește rațiunea, la drept vorbind, ci înțelege prin simpla intuiție.[7] Omul cugetă, deliberează, este necunoscător, are un trup slab; de aceea, el poate păcătui. Totuși, el poate fi considerat fără de păcat, deoarece nu este în firea lui să păcătuiască, ci acest fapt aparține libertății sale

---

[1] *P.G.*, 95, 144, D-145 A.

[2] *Op. cit*, 94, 1041 B; 957 C.

[3] *Op. cit.*, 1037 B.

[4] *Op. cit.*, 94, 1545 D.

[5] *Op. cit.*, 94, 1548 D.

[6] *Op. cit.*, 94, 1520 BC.

[7] *Op. cit.*, 95, 109 B.

de alegere. În plus, omul, din cauza slăbiciunii trupului său, este capabil de pocăinţă; ca atare, el poate fi restaurat, în timp ce îngerul, fiind netrupesc, nu este capabil de pocăinţă.[1] Aceste consideraţii denotă un optimism profund şi emoţionant, optimismul propriu-zis creştin, care transformă cele mai mari slăbiciuni ale fiinţei umane în izvoarele cele mai înalte ale desăvârşirii sale.

Cele de mai înainte implică predestinarea. Ioan Damaschinul urmează în această chestiune şi doctrina Bisericii, dezvoltând-o. A ştiut să păstreze echilibrul între pelagianism şi destin predestinat. Predestinarea, spune el, este sentinţa veşnică pe care Dumnezeu a pronunţat-o în privinţa fiecăruia, după ce şi-a consultat preştiinţa.[2] Dar această predestinare este condiţionată din cauză că omul are voinţă liberă. Dumnezeu prevede, dar nu predetermină tot. El cunoaşte dinainte toate faptele pe care noi le putem săvârşi, ca şi pe cele pe care le vom săvârşi cu adevărat, dar el nu le predetermină, ci doar le prevede. Căci el nu vrea nici ca răul să fie săvârşit, nici ca fapta virtuoasă să fie săvârşită cu forţa.[3] Care este în realitate raportul dintre preştiinţa lui Dumnezeu şi fapta săvârşită de noi, în alţi termeni, între providenţă şi predestinare? Deoarece Dumnezeu prevede posibilul, noi nu suntem cauza acestuia, ci suntem cauza faptului că el prevede ceea ce noi vom săvârşi. Pentru că noi vom săvârşi o faptă anume, Dumnezeu o prevede. Ca atare, preştiinţa, fiind totuşi indispensabilă, nu este cauza a ceea ce se va întâmpla, aşa cum medicul nu este cauza bolii pe care a prevăzut-o; cauza acesteia este liberul nostru arbitru.[4] În ciuda libertăţii sale, omul nu este, aşa cum vrea pelagianismul, singurul factor al mântuirii sale. Ioan Damaschinul este, din contră, convins de neputinţa radicală a naturii umane în privinţa mântuirii sale.[5] Deşi suntem prin libera alegere a voinţei noastre

---

[1] *P.G.*, 94, 868 B.

[2] *Op. cit.*, 94, 1577 A.

[3] *Op. cit.*, 90, 970 B.

[4] *Op. cit.*, 94, 1577 B.

[5] *Op. cit.*, 96, 576-7.

artizanii propriului nostru destin veşnic, totuşi, în afara colaborării şi a adevărului divin, ne este imposibil să vedem sau să facem binele.[1] Dumnezeu, fiind bunătatea şi fiinţa însăşi, nu poate să nu fie cauza oricărui bine, a oricărei fiinţe, care se află în cele create. Dumnezeu, zice Ioan Damaschinul, a văzut totul dincolo de timp, înainte ca acesta să existe, şi a văzut dincolo de timp fiecare fiinţă urmându-şi menirea. [2]Astfel, avem în Dumnezeu, a cărui voinţă pretemporală este mereu identică sieşi, modelele şi chipurile fiinţelor care vor fi create. Dacă stăpânirea lui Dumnezeu ne pare lipsită de regularitate, aceasta se întâmplă din cauza faptului că suntem neştiutori. Trecutul, viitorul, cea mai mare parte a prezentului sunt dincolo de cunoaşterea noastră. În realitate, stăpânirea lui Dumnezeu este ordonată, bună şi dreaptă.[3] El a reglat tot ceea ce nu depinde de noi, pentru fiecare în funcţie de timpul şi de locul ce îi sunt propice, astfel încât să corespundă cu ceea ce depinde de noi.[4] Avem aici o prezentare pe scurt a teoriei armoniei prestabilite. După cum vedem, morala la Ioan Damaschinul, ca de altminteri toată morala creştină, este antinomică, ea este mai ales pretinsă de antinomia care există între predestinare şi liberul arbitru, o antinomie ce rămâne, în realitate, nesoluţionată. Într-un spirit analog, Platon nu vrea să renunţe la destin, iar, pe de altă parte, vrea, ca şi Ioan Damaschinul, să-L dezvinovăţească pe Dumnezeu de răul pe care-l săvârşim.

Ne mai rămân de adăugat câteva cuvinte despre cultul icoanelor. Apărând icoanele, Ioan Damaschinul apără valoarea tradiţiei şi independenţa Bisericii, care este o societate distinctă de Stat, independentă în sfera ei.[5] Cum Sfântul Gherman a spus esenţialul în această chestiune, îi este dificil lui Ioan Damaschinul să mai adauge ceva nou. Dumnezeu, spune el, fiind de necircumscris,

---

[1] *P.G.*, 94, 972 A.

[2] *Op. cit.*, 94, 837

[3] *Op. cit.*, 94, 1576 C.

[4] *Op. cit.*, 94, 853 C; 1577 A.

[5] *Op. cit.*, 94, 1296 A-1297 B.

invizibil şi netrupesc, ar fi o nebunie curată să-i dăm o formă.[1] Dar Iisus care s-a făcut om ca să ne mântuiască? Cel care nu vrea să facă o icoană a lui Iisus, ce crede el despre Iisus însuşi? Cultul icoanelor este văzut de Ioan Damaschinul tot ca o consecinţă a hristologiei ortodoxe. O problemă asemănătoare celei pe care o ridică raţiunii dogma întrupării este şi cea a cultului icoanelor. Este firesc ca soluţia pe care o propunem celei dintâi să o presupună pe cea pe care o vom da celeilalte. Există atitudinea ortodoxă şi există atitudinea monofizită. Prima, plecând de la hristologia sa, consideră firesc cultul icoanelor; a doua neputând fi înţeleasă în mod mistic, drumul care duce la taina lui Dumnezeu-omul nu poate nici el să admită cultul icoanelor. Icoana nu este, de altminteri, doar un instrument pedagogic pentru simplitatea oamenilor; ea este un simbol, un grad al ascensiunii spre Dumnezeu; ea este o expresie simbolică şi mistică a inefabilului şi, în acelaşi timp, o cale pentru a înţelege inefabilul. Aici Ioan Damaschinul se referă textual la Dionisie Pseudo-Areopagitul.[2] În această privinţă şi Ioan Damaschinul găseşte ocazia de a echilibra raţionalismul şi mistica lui. Exigenţele raţiunii nu schimbă la el concepţia mistică a lumii; dimpotrivă, ele sunt capabile să ne ajute să ajungem la intuiţia mistică.

Aşa cum a fost, Ioan Damaschinul a exercitat o influenţă considerabilă asupra teologiei întregului Răsărit, nu numai asupra celei a Bizanţului. Influenţa sa asupra Occidentului nu este mai puţin considerabilă; poate că aceasta oferă mai mult interes, căci occidentalii erau atunci la începutul teologiei lor. Că Ioan Damaschinul i-a interesat mult, se vede din numeroasele traduceri ale lucrării *De fide orthodoxa*. „De la începutul secolului al X-lea", ne spune J. De Ghellinck,[3] „Occidentul s-a putut folosi de patru traduceri deosebite ale operei *De fide orthodoxa*..." Ar fi de mare interes ca un studiu minuţios să ne permită să urmărim ecoul lui

---

[1] *Op. cit.*, 94, 1169 C; 1288 A.

[2] *P.G.*, 94, 1260 B.

[3] *BZ. T.*12, (1912), p. 448.

Ioan Damaschinul începând cu Petru Lombardul, acest *magister sententiarum* care a utilizat traducerea lucrării *De fide orthodoxa* realizată de juristul din Pisa, Burgundio, până la Toma d'Aquino, pentru care Părinții greci, și mai ales Ioan Damaschinul, au fost un bogat tezaur de concepte precise și concise pentru exprimarea dogmei și a gândirii creștine.

IV. NICHIFOR; TEODOR STUDITUL

Împăratul Leon Armeanul, care a inaugurat în secolul al IX-lea a doua perioadă a iconoclasmului, le-a dat ocazia lui Nichifor, patriarh al Constantinopolului (758-829) și lui Teodor Studitul (759-826), ultimii reprezentanți ai perioadei dogmatice a teologiei bizantine, să prezinte doctrina iconofililor sub forma sa cea mai amplă. Scrierile antieretice ale lui Nichifor[1] dezvăluie o dialectică subtilă și o mare varietate a punctelor de vedere. După ce a susținut, după exemplul înaintașilor lui, că iconolatria nu este idolatrie, el realizează o analiză pe cât de profundă, pe atât de originală a tradiției. Tot ceea ce se face în Biserică, susține el, este tradiție, inclusiv Evanghelia, deoarece Iisus Hristos nu a scris nimic, așezând cuvintele sale în suflete.[2] După cum acceptăm cuvântul Evangheliei, la fel acceptăm și icoanele, care sunt istoria lui.[3] Nimic altceva nu este mai puternic în afară de tradiție și mai ales de tradiția orală; ea este fundamentul cel mai solid a tot ceea ce ne este util în viață; configurarea sa urmărește desfășurarea următoare: când durează, ea se schimbă în obișnuință, obișnuința, la rândul ei, verificată prin trecerea timpului, ia forma unei naturi, care este lucrul cel mai puternic.[4] Dar ceea ce-i conferă forță tradiției nu este altceva decât credința. Demonstrațiile artificiale ale înțelepciunii

[1] *P.G.*, t. 100, col. 201-850.

[2] *Op. cit.*, 100, 385 CD.

[3] *Op. cit.*, 100, 380 BC.

[4] *Op. cit.*, 100, 385 CD.

păgâne care, prin necesitate aproape logică, duc la acceptarea lor, ca şi prostească cerere a iudeilor de a vedea semne ca să creadă, sunt de respins. Creştinul se bazează pe credinţă, nimic altceva nefiind mai sigur. A căuta un principiu al principiului şi o demonstraţie a demonstraţiei înseamnă a cere o credinţă a credinţei, ceea ce este cel mai prostesc lucru. Dacă urmăm această cale nu vom avea nimic pe care să ne bazăm. Vom sfârşi, în orice caz, prin a admite credinţa drept principiul cel mai sigur; doar dacă nu vrem să ne pierdem în vanitate şi în gol.[1] De asemenea, imaginile le oferă credincioşilor, aşa cum am spus, tradiţia şi istoria credinţei şi, un lucru important de subliniat, ele conduc mintea într-un mod direct şi nemijlocit să vadă lucrurile ca şi cum ar fi prezente, în timp ce cuvintele, deşi şi ele sunt imagini ale lucrurilor, conduc mintea la înţelegerea lucrurilor într-un mod indirect şi mijlocit. Căci, după ce am primit cuvintele prin auz, avem nevoie, prin intermediul gândirii, să ajungem la înţelegerea lucrului semnificat.[2] Această fină analiză a tradiţiei, a icoanelor, în calitate de simboluri ale lucrurilor ca atare şi ale credinţei, îl ajută pe Nichifor să arate în toată amploarea sa gravitatea chestiunii avute în vedere. Cât despre discutarea tezei iconoclaste, el foloseşte aici, pas cu pas, scrierea împăratului iconoclast Constantin, pe care îl numeşte mereu Mamona şi din care citează pasajele caracteristice. Aceste fragmente – izvor preţios pentru cunoaşterea tezei iconoclaste – îi permit lui Nichifor să arate că iconoclaştii se îndepărtează, cum am spus deja, de hristologia ortodoxă. Dacă Biserica, spune el, admite reprezentarea în icoană a lui Iisus Hristos şi dacă iconoclasmul nu o admite, se întâmplă pentru că fiecare pleacă de la o concepţie diferită a naturii lui Hristos. Iconoclasmul nu este, după Nichifor, decât o formă nouă de monofizitism şi de monotelism, dublată de o influenţă iudeo-arabă.[3] În realitate, este vorba de aceeaşi dramă, transpusă într-un nou teren, cel al icoanei; pe de o parte,

[1] *P.G.*, 100, 377 BC, 380 A.

[2] *Op. cit.*, 100, 381 C.

[3] *Op. cit.*, 100, 528 C-533.

ortodoxia, care vrea cu orice preț să găsească mijlocul de a uni divinul cu umanul în Iisus, fără de care restaurarea omului rămâne fără fundament, și, pe de altă parte, raționalismul ereziilor care nu reușește să admită această unire și susține separarea absolută.

Teodor Studitul, reorganizatorul faimoasei mănăstiri Studion, a întreprins și el în scrierile sale antieretice[1] o respingere a tezei iconoclaștilor, bogată în intuiții dialectice și exhaustivă. Teodor a insistat asupra unui alt punct cu mai multă forță și rigoare; el a fost apărătorul ferm al independenței Bisericii și a vorbit deschis contra oricărei imixtiuni imperiale în treburile Bisericii.[2]

V. FOTIE, ZORII UNUI NOU UMANISM

Secolul al IX-lea are onoarea de a fi pus bazele unei renașteri a științelor umaniste și a artei. Marea epocă a Comnenilor nu va face decât să continue mișcarea începută în secolul al IX-lea. Teologia și problemele Bisericii ajung să nu mai preocupe în totalitate sufletul oamenilor cultivați; științele, literatura și arta atrag acum interesul prin ele însele; iar acest interes nu mai este, din contră, înăbușit, ci încurajat de curtea imperială. Asemenea exemple sunt: împăratul Teofil, Cezarul Bardas, reorganizatorul Universității din Constantinopol, iar spre sfârșitul secolului, împăratul Leon VI cel Înțelept, elevul lui Fotie, scriitor și el, care a făcut din palatul său un centru pentru savanți și scriitori, totul pentru a întreține atmosfera intelectuală creată de Fotie. Împăratul Teofil i-a încurajat prin favorurile sale pe cei mai eminenți savanți ai timpului său, printre care Ioan Grămăticul – mare intelectual, spirit subtil, dialectician redutabil, cel mai cunoscut dintre sprijinitorii iconoclasmului din epoca lui[3], acuzat, iar acesta era deseori cazul savanților

[1] *Op. cit.*, t. 99.

[2] *P.G.*, 99, 1417 BC, 1329-1335; 1600-1612.

[3] V. Grumel, Jean Grammaticos et saint Theodore Studite, *EOR*, 36 (1937), p. 181-190.

de atunci, de practicarea vrăjitoriei şi a magiei. Consilier al lui Teofil în chestiunile religioase şi conducător al mişcării iconoclaste, el a fost ales patriarh de Constantinopol; să îl citäm şi pe Leon Matematicianul care era atât de faimos, încât califul Al-Mamun l-a invitat la el, promiţându-i bogăţii şi onoruri deosebite. „Tot neamul sarazinilor", îi scria acela, „te va respecta." Al-Mamun îi trimise, în acelaşi timp, şi o scrisoare lui Teofil, zicându-i că vedea invitaţia ca pe o mărturie a prieteniei şi promitea pentru această favoare, după tradiţie, o pace eternă şi 2000 de livre de aur.[1] Teofil a refuzat cererea califului; i-a oferit bani lui Leon şi l-a numit profesor de stat într-una din bisericile din Constantinopol. Îl aflăm mai târziu conducător al Şcolii Superioare organizate de Bardas, unde preda matematica. Marele număr de elevi arată că Leon nu a fost numai un savant eminent, ci şi că avea darul de a trezi la ceilalţi setea de cunoaştere, de a crea o atmosferă. Printre elevii lui se numără geometrul Teodor, astronomul Theodigios, gramaticianul Kommitas, Fotie şi apostolii slavilor, Chiril şi Metodie, în afară de Constantin Filosoful care a fost şi elevul lui Fotie şi care a ocupat catedra de filosofie din aceeaşi şcoală din Constantinopol. Şi Aretas, după cum se pare, a participat la cursurile de geometrie ale lui Leon. Un alt Metodie, deşi iconofil, era admis în cercul lui Teofil, deoarece era învăţat.

Această mişcare a ajuns la înflorire prin Fotie (820-891), în care a găsit un rar interpret, maestrul cel mai dotat, omul cu o erudiţie surprinzătoare şi total dedat îndrumării aproapelui, spirit mai curând întors spre acţiune decât spre speculaţie. Casa lui Fotie a fost timp îndelungat, chiar în timpul patriarhatului său, un club de lectură unde se reuneau sub îndrumarea sa un mare număr de tineri pasionaţi de ştiinţă. A reuşit prin erudiţia sa variată (teologie, filosofie, gramatică, drept, ştiinţe naturale, medicină) să răspundă în mod strălucit setei de cunoaştere a tinerilor. A preda era pentru el o misiune căreia i s-a consacrat cu ardoare,

[1] A. Vasiliev, *op. cit.*, 1, 392.

aşa cum o atestă faimoasa *Bibliotecă*, ce conţine prezentările cărţilor ce fuseseră citite în cercul lui de lectură, şi scrisorile lui. Universalitate a cunoştinţelor, ataşament faţă de Antichitatea clasică, tendinţa de a stabili relaţii mai apropiate între ştiinţa profană şi teologie, acestea sunt trăsăturile preponderente ale activităţii sale intelectuale, care fac din el un restaurator al educaţiei clasice. Prin el şi începând cu el studierea clasicilor începe să le amintească bizantinilor faptul că ei aparţin acelui τίμιον γένος* al elinilor. Astfel, umanismul vine să se adauge ortodoxiei ca un element constitutiv al conştiinţei naţionale a bizantinilor. Pentru că a înţeles exigenţele acestei conştiinţe naţionale, Fotie s-a dovedit un apărător al naţiunii greceşti şi al independenţei sale spirituale în dezbaterile cu Biserica apuseană. Deschiderea în raporturile sale cu ceilalţi este bine atestată de scrisoarea pe care elevul său, Nicolae Misticul, i-a adresat-o fiului şi succesorului emirului Cretei, prieten al lui Fotie, unde se spune despre acesta că „ştia bine că, deşi diferenţa de religie era un obstacol, înţelepciunea, bunătatea şi celelalte calităţi care împodobesc natura umană şi îi dau demnitatea ei atrag afecţiunea celor care iubesc lucrurile frumoase; de aceea, în ciuda diferenţelor credinţelor lor, Fotie îl iubea pe tatăl dumneavoastră, care era înzestrat cu aceste calităţi."[1] Fotie a conferit mişcării intelectuale din Bizanţ, atât prin personalitatea, cât şi prin acţiunea sa, trăsături dominante. Nu ne vom mira când un Psellos apare un secol mai târziu; Fotie i-a fost un precursor din mai multe puncte de vedere. Această mişcare, desigur, nu s-a dezvoltat fără a întâmpina rezistenţă. Clerul nu vedea cu ochi buni studierea literaturii profane. Fotie a fost acuzat că şi-a consacrat timpul ştiinţelor interzise, respectiv astrologiei şi magiei. O tradiţie legendară, ecou fidel al acestor situaţii, spune că Fotie şi-a vândut în tinereţe sufletul unui vrăjitor evreu. Fotie este eruditul prin excelenţă; ne mirăm de acuitatea, independenţa şi siguranţa

* „Neam ales, preţuit, admirat" (n. tr.).

[1] *P.G.*, 111, col. 37, (epistola 2). Traducerea este preluată din A. Vasiliev, *op. cit.*, I, 440.

judecăților sale de valoare, deși toate privesc o varietate surprinzătoare de subiecte. Aceste judecăți sunt mereu rodul unui studiu aprofundat și oferă esențialul în puține cuvinte. Ca erudit, el este singurul bizantin care, prin calitățile sale, poate să fie comparat cu Aristotel. Fotie, în plus, are un mare interes pentru filosofie, dar pentru ea însăși, nu în calitate de slujitoare a teologiei, – iar aici este o nouă trăsătură pe care umanismul secolului al IX-lea o introduce în viața intelectuală din Bizanț. Spiritului larg al lui Fotie îi datorăm faptul de a fi considerat util să ne păstreze în a sa *Bibliotecă* un rezumat substanțial al discursurilor pyrrhoniene ale lui Ainesidemos, singurul izvor de astăzi pentru cunoașterea acestui filosof. Fotie, cu anumite rezerve, consideră utile discursurile pyrrhoniene pentru cei care fac studii de dialectică.[1] În ciuda independenței sale de spirit, dacă e să judecăm după tratatele filosofice păstrate, – un număr destul de mare s-au pierdut – ceea ce îl interesează mai întâi de toate pe Fotie în materie de filosofie sunt dialectica și logica, care stau mereu în anticamera teologiei.[2] S-a ocupat în principal de categorii,[3] de gen și de specie,[4] de topice, urmându-i îndeaproape pe Porfir, Ammonios și Ioan Damaschinul. Tratatele sale de dialectică au fost compuse cu scopul de a le fi utile elevilor săi la explicarea punctelor dificile și la soluționarea anumitor aporii. Predând cele zece categorii, el se vede obligat să le trateze pe toate, într-un mod mai detaliat decât Aristotel,[5] insistând în mod deosebit pe noțiunea de ființă, unde nu îl urmează pe Aristotel,[6] ci doctrina Bisericii. Cât despre aporiile ce rezultă din teza despre gen și specie, acestea sunt expuse într-un mod foarte metodic, ceea ce ne face să observăm că nominalismul și realismul constituiau o problemă foarte dezbătută în acea epocă.

---

[1] *P.G.*, 103, 697 C.

[2] *Op. cit.*, 101, 489 A; 773 C; 776 A.

[3] *Quaestiones Ampilochianae*, *P.G.*, 101, 760A- 811A.

[4] *Op. cit.*, 101, 477 D-489B.

[5] *Op. cit.*, 101, 800 A.

[6] *Op. cit.*, 101, 773 C-776A.

Fotie are grijă să arate inconvenientele la care ajunge fiecare dintre cele două doctrine și imposibilitatea ca ele să fie adevărate. La rândul său, el propune o soluție căreia, așa cum crede, nu i se poate obiecta nimic. Genul și specia, spune el, sunt corporale fără a fi corpuri; ele desemnează ființa subiecților, dar ele nu se desemnează. Ele dezvoltă ființa subiecților, dar nu o constituie; ele sunt nume, noțiuni, proprii să desemneze ipostasul subiecților, dar nu sunt de acordat ființelor, cărora nimic nu le lipsește din ceea ce ele nu au nevoie.[1] Ideile platonice sunt și ele respinse. Preexistența ideilor-model denotă un artizan, un demiurg slab; în plus, nu există motiv suficient pentru ca aceste idei-model, imuabile și imobile în inteligența divină, să fie date ca fiind predicate unor ființe care sunt într-o perpetuă transformare.[2] Eliminând acest dublu realism, cel al lui Platon și cel al realiștilor, Fotie a reușit, pe de o parte, să păstreze intactă atotputernicia divină și distanța de netrecut între Creator și creatură, și, pe de altă parte, să realizeze un compromis între nominalism și realismul ce duce cu gândul la stoici. Genul și specia există, ele sunt corporale, dar nu sunt corpuri.

Fotie se exprimă de mai multe ori în privința lui Aristotel într-un mod care pare să arate că îl preferă lui Platon.[3] Numește filosofia lui Aristotel ca fiind „mai divină"; ea se bazează pe necesitatea logică și caută să fie metodică. În Platon el vede mai degrabă filosoful miturilor, al lui *Timaios*, acel Platon aproape în totalitate al Evului Mediu, Platon al neoplatonismului, nu acel Platon al dialecticii. Iată ceva ce trebuie să reținem în permanență pentru a înțelege bine sensul preferinței lui pentru Aristotel. Fotie, spirit practic, este șocat de limbajul poetic al lui Platon;[4] el nu a perceput fondul dialecticii platoniciene; cercetarea metodică și logică a lui Aristotel se potrivea mai bine cu realismul teologic de atunci.

---

[1] *P.G.*, 101, 488 B.

[2] *Op. cit.*, 101, 480 AB.

[3] *Op. cit.*, 101, 488 D; t.103, 1250-1260 (Biblioteca nr. 37 și 242).

[4] *Epistola* 165.

Aretas de Cezareea, elev al lui Fotie (860-puţin după 932) a fost interesat atât de Aristotel, – a compus un tratat despre categorii, încă inedit, – cât şi de Platon, pentru care are o predilecţie. Se pare că nu este singurul care în această epocă îl preferă pe Platon. E.A. Leemans[1] constată existenţa unui cerc de studii de tendinţă platonică din aceeaşi vreme cu Aretas. *Cronica* din timpul lui Fotie a lui Gheorghe Hamartolos* îl exaltă pe Platon şi îl ironizează pe Aristotel. Astfel, sfârşitul acestei perioade lasă posterităţii chestiunea care de atunci domină gândirea bizantină, adică preferinţa fie pentru Platon, fie pentru Aristotel. Această chestiune este semnul cel mai interesant, în privinţa filosofiei, al renaşterii clasicilor. Aretas se consacră mai ales conservării manuscriselor lui Platon. Dar în afară de faimosul *Codex* al lui Platon, îi mai datorăm şi alte multe manuscrise, ca cele ale lui Dion din Prusa*, Pollux, Euclid, ale lui Clement din Alexandria şi ale altora, toate împodobite cu note marginale foarte interesante pentru oricine vrea să studieze familiaritatea cu care oamenii cultivaţi de atunci păstrau manuscrisele clasicilor.

Fiul lui Leon VI, Constantin VII Porfirogenetul (913-959) a continuat cu încă şi mai mult zel tradiţia curţii imperiale. Indiferent la afacerile statului, şi-a consacrat timpul literaturii şi şi-a petrecut toată viaţa în compania celor învăţaţi, pe care i-a umplut de favoruri. Atât prin iniţiativele sale, cât şi prin propriile-i scrieri, el este personalitatea dominantă a secolului al X-lea. Atracţia pentru literatură, ştiinţe şi arte devine din ce în ce mai mult trăsătura caracteristică a vieţii intelectuale a acestei epoci. Dar trebuie remarcat faptul că această pasiune, cel puţin în privinţa ştiinţelor şi a literaturii, nu duce la creaţii originale. Secolul al X-lea este prin excelenţă secolul erudiţiei umaniste. Tradiţionalismul religios al bizantinilor este dublat de tradiţionalismul literar care le domină umanismul.

---

[1] *L'Antiquité classique*, t. 1 (1932); p. 203 şi urm.

* Γεώργιος Ἁμαρτωλός „păcătosul" (n. tr.).

* Hrisostom (n. tr.)

BIBLIOGRAFIE

I

Iorga N., Définir Byzance, *BZ.*, 30 (1929/1930), p. 416-420.
Vernadskij, Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert, *BNJ.*, t. VI, p. 119-143.

II.

A. TEXTE

Migne., *Patrologia Graeca*, t. 98, col. 1-453.

B. LITERATURĂ

Cayré F., Articol despre Sfântul Gherman, *DTC.*, t. 6 (1913), p. 1300-1309.
Grumel V., 1. L'iconologie de saint Germain de Constantinople, *EOR.*, t. 21, p. 165-176 ; 2. Recherches récentes sur l'iconoclasme, *EOR.*, t. 29, p. 92-100.
Leclerq H., Articol despre icoane, *DAC.*, t. VII, (1926), col. 180-305.
Ostrogorsky, Georg, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, in-8°, p. 114.

III.

A. TEXTE

Migne., *Patrologia Graeca*, t. 94, 95 şi 96.
Δυοβουνιώτου Κ. Ι., Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι, în: Ἐκκλησιαστικός Φάρος, t. 13, p. 53-69; 119-149.

B. LITERATURĂ

Chellinck J. De., L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, *BZ*, 1912, p. 448-457.

Εὐστρατιάδου Σωφρ., Εἷς ἄγνωστος κώδηξ τῶν δογματικῶν κεφαλαίων Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, Νέα Σιών, t. 56 (1907), p. 594-603.

NOTĂ – Acest codex conţine câteva fraze omise în ediţia lui Migne, dar puţin importante.

Grumel V., La mariologie de saint J. Damascène, *EOR.*, *36* (1937), p. 318-346.

Graf J., *Die Psychologie des Johannes Damascenus*, Köln, 1923.

Holl R., Die Sacra Parallela des Johannes Damaskenus, Leipzig, 1896, *TU.*, XVI, 1.

Jugie M., 1. Doctrine de J. Damascène sur l'Eglise, *EOR.*, t. 23 (1924), p. 400-407; 2. La vie de saint J. Damascène, *ibid.*, p. 137-162 ; 3. Une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint J. Damascène, *EOR.*, t. 32 (1929), p. 35-41; 4. Articol despre Ioan Damaschinul, *DTC.*, t. VIII, col. 693-751.

Leclerq H., Articol despre Ioan Damaschinul, *DAC.*, t. VII B, col. 2186-2190.

Stiefenhofer Dionys., *Des Heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens mit Einleitung und Erläuterungen*, Bibliothek der Kirchenväter, München, 1923, p. cxii-267.

Ueberweg-Geyer., *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 668 şi urm., bibliografie.

IV.

A. TEXTE

Migne., *Patrologia Graeca*, Nichifor, t. 100, col. 201-850.

Pitra., *Spicilegium Solesmense*, Nichifor, t. I, p. 302-503; t. IV,p. 268-380.

Migne., *Patrologia Graeca*, Teodor Studitul, t. 99, col. 327-1824.

B. LITERATURĂ

Ehrard A., Articol despre Nichifor, *WW.*, t. 9, col. 249-259.

Grumel V., L'iconologie de saint Théodore Studite, *EOR.*, t. 21 (1921), p. 257.

Hausherr J., Saint Théodore Studite, *OCB.*, t. 22 (1926), p. 3.
Janin R., Articol despre Nichifor, *DTC.*, t. 11, 1 col. 452-455.

V.

A. TEXTE

Migne., *Patrologia Graeca*, Fotie, *Quaestiones Amphilochianae*, t. 101, col. 1-1190; 1277-1296.
Οἰκονόμου Σοφοκλέους, Τὰ Ἀμφιλόχια, Atena, 1858.
Migne., *Patrologia Graeca*, Aretas, t. 106, col. 486-785.

B. LITERATURĂ

Amann E., Articol despre Fotie, *DTC.*, t. XII, 2 col. 1536-1604.
Bidez J., Aréthas de Cesarée, éditeur et scoliaste, *B.*, *t.* IX, p. 391-408.
Dvornik F., Études sur Photios, *B.*, t. IX, p. 1-19.
Grumel V., Jean Grammaticos et saint Théodore Studite, *EOR.*, t. 36, p. 181-190.
Harnack A., Aréthas, *TU.*, I, 1-2, 1882, Leipzig, p. 36-46.
Heiberg J. L., *Der byzantinische Mathematiker Leon*, Bibliotheca mathematica, Neue Folge, I, Stockholm, 1887, p. 33-36.
Hergenröther J., *Photios, Patriarch von Constantinopel*, 3 volume, Regensburg, 1867-1869.
Κουγέα Σ. Β., Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Atena, 1913, p. XI-151.

CAPITOLUL PATRU

SECOLELE AL XI-LEA ŞI AL XII-LEA

I. CONSIDERAŢII GENERALE

Bizanţul a cunoscut, sub Dinastia Comnenilor, începând cu anul 1081 d. Hr., o nouă perioadă de strălucire şi de glorie. Dar, în acelaşi timp, semnele unei decadenţe viitoare sunt din ce în ce mai evidente.

Viaţa intelectuală era foarte activă. Revenirea mişcării eretice a pavlicienilor, apariţia unei noi erezii, cea a bogomililor,[1] şi alte erori dogmatice cu tendinţe raţionaliste obligă încă o dată Biserica Ortodoxă să lupte pentru unitatea ei interioară, pentru adevărul dogmei. Dar, cum salvarea ortodoxiei se identifică, din ce în ce mai mult, cu salvarea Statului, împăraţii, pentru a contracara pericolele exterioare sau interioare, politice sau spirituale, au recurs din nou la cezaropapism. Celebrul canonist Teodor Balsamon justifică cezaropapismul spunând că „puterea şi activitatea împăraţilor privesc trupul şi sufletul, în timp ce puterea şi activitatea

[1] Pavlicienii şi bogomilii au una şi aceeaşi sursă, maniheii.

patriarhului privesc numai sufletul".[1] „Împăratul, afirmă el în altă parte, nu este supus nici legilor, nici canoanelor".[2] Astfel, stăpânii seculari au devenit și stăpânii lui spirituali. Pe bună dreptate, fiind deasupra legilor și a canoanelor, ei sunt stăpânii absoluți.

Dar dacă religia continuă încă să-i intereseze profund pe bizantini, ea nu mai este singura lor preocupare spirituală. Biserica, devenind națională, a pierdut din caracterul său de universalitate; este ceea ce schisma definitivă dintre ortodocși și catolici a adus la lumina zilei. Prima schismă, din epoca lui Fotie, evidențiase clar faptul că întreaga creștinătate, ca principiu de unitate a popoarelor, se apropia de sfârșit. Schisma definitivă care a avut loc în secolul al XI-lea a făcut să se vadă că Biserica devenise un principiu ce despărțea popoarele. Toate tentativele de refacere a unității, de o parte și de cealaltă, au sfârșit prin a face schisma cu adevărat ireparabilă. Aceasta deoarece Răsăritul și Apusul se constituiau din ce în ce mai mult în două lumi diferite, atât în aspirațiile lor politice, cât și în sentimentul lor religios și în mentalitatea lor în general. De atunci nu este de mirare că toate cruciadele întreprinse în timpul acestor două secole în numele Crucii, în loc să contribuie la unirea creștinilor, au dezvăluit că fiecare dintre cele două lumi avea Crucea sa. Odată ce a avut loc schisma, a urmat o controversă vehementă în privința punctelor dogmatice care au dus la producerea ei. De aici a rezultat o întreagă serie de scrieri care nu sunt lipsite de interes filosofic.

Pe măsură ce Biserica, devenită națională, îi disociază pe creștini, Răsăritul și Apusul își făuresc, puțin câte puțin, un nou principiu de unitate prin dragostea comună pentru literatură și pentru Antichitatea clasică. Această dragoste capătă din ce în ce mai mult elementele și ia forma și esența a ceea ce mult mai târziu a fost cunoscut sub numele de umanism. O trăsătură a acestui spirit umanist constă în reorganizarea școlilor universitare din Constantinopol,

---

[1] Ράλλη καὶ Ποτλῆ, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Atena, 1854, traducerea este preluată din A. Vasiliev, *op. cit.*, II, 122.

[2] *P.G.*, t. 138, col. 93.

ce a avut loc în secolul al XI-lea. Aici a fost întemeiată o Şcoală de Drept, la conducerea căreia a fost numit Ioan Xiphilin şi o şcoală de filosofie, condusă de Mihail Psellos, unde înainte de a începe studiul filosofiei studenţii trebuiau să urmeze cursuri de gramatică în sensul cel mai larg al termenului şi de poezie antică. La fel, la şcoala patriarhală, în secolul al XII-lea, în afară de teologie, mai erau predate filosofia, ştiinţele şi literatura. Se ajunsese chiar la anexarea la şcoală a unui spital pentru studenţii la medicină. Pe de altă parte, scriitorii, – trăsătură specifică a umanismului, – nu se mulţumeau să îi studieze numai pe clasici, ci încercau, aşa cum am spus, să îi imite. Cum efortul lor se limita aproape exclusiv la formă, acesta conferea un aer artificial şi pompos limbii scrise, care, prin căutarea excesivă a purităţii atice, o îndepărtează complet de limba vorbită. Adevăraţi precursori, bizantinii oferă astfel prima formă, forma tipică pe care a luat-o umanismul la început, ca renaştere a interesului pentru autorii clasici. În secolul al XII-lea, renaşterea ajunge în Bizanţ la plenitudine. Bizantinii sfârşesc prin a-şi reaminti că sunt greci, fără ca al lor creştinism să se opună acestei idei. În persoana lui Eustaţie, episcop de Tesalonic, teolog şi deopotrivă savant umanist, umanismul bizantin îşi găseşte expresia sa cea mai nobilă.

În privinţa filosofiei este interesant de remarcat că gândirea atât în Răsărit, cât şi în Apus este preocupată de probleme aproape identice. În Răsărit şi în Apus au loc dezbateri asupra nominalismului şi a realismului, înainte de a se grupa în platonizanţi şi aristotelizanţi. Mihail Psellos, fervent apologet al lui Platon, începe, în mod decisiv pentru o lungă perioadă, să pună bazele dialogurilor dintre prietenii lui Platon şi cei ai lui Aristotel, discuţii care vor trece din Bizanţ în Apus şi vor contribui aici în mod atât de fericit la trezirea spiritului filosofic. De asemenea, pentru prima dată, îşi fac apariţia în Bizanţ filosofi ca Psellos şi Italos, ce cultivă filosofia în raporturile sale imediate cu teologia. Avem impresia că se pregăteşte o eră nouă de înflorire filosofică. Din nefericire, această mişcare a găsit în persoana lui Alexios I Comnenul un rival hotărât, care i-a împiedicat dezvoltarea firească.

Teologia ia şi ea parte la mişcarea intelectuală din epocă. Simeon Noul Teolog şi elevul lui, Nichita Stithatul, înnoitorii teologiei mistice, sunt contemporanii lui Psellos.

Trebuie să subliniem că în aceeaşi epocă Bizanţul a făcut mult pentru a-i transmite Apusului propria sa cultură şi cultura greacă, contribuind în mod deosebit la mişcarea intelectuală din Europa apuseană din secolul al XII-lea. Cruciaţii, invaziile normanzilor şi relaţiile comerciale ale republicilor italiene cu Bizanţul, ca şi discuţiile contradictorii în întruniri organizate după schismă la Constantinopol de împăraţii dornici să se apropie de Roma au prilejuit un schimb de idei, dar şi transmiterea culturii bizantine. Savanţii italieni au venit să studieze limba greacă la Constantinopol, – Universitatea din Constantinopol, în forma pe care a luat-o în secolul al XI-lea, a servit drept model instituţiilor similare din Occident, – iar unii dintre greci au avut ocazia, vizitând Occidentul, să răspândească ei înşişi cultura bizantină.

II. TEOLOGIA MISTICĂ

Curentul misticii speculative, care se revendică de la Dionisie Pseudo-Areopagitul şi de la Maxim Mărturisitorul, continuă în mod neîntrerupt în toată epoca bizantină, până la Căderea Constantinopolului. El a fost produsul cel mai preţios al spiritualităţii mistice, constituie o tradiţie vie şi oferă o imagine clară a atitudinii religioase a sufletului bizantin în efortul său de a înţelege divinul în toată puritatea sa, intelectual şi spiritual, prin contemplaţie. Această atitudine, deşi profund creştină, este intim legată de neoplatonism, căruia îi datorează mai ales metoda viziunii şi setea de a afla liniştea în contemplarea unităţii cosmosului. Lăsând în seama asceticii examinarea obligaţiilor exterioare ale vieţii creştine, teologia mistică se ocupă doar de viaţa intimă a creştinului, în relaţia sa imediată şi spirituală cu Dumnezeu. Controversele în privinţa dogmei şi a interpretării Scripturii au fost un bun prilej pentru speculaţie, ceea ce explică, în mare parte, predilecţia pe

care cultura bizantină a avut-o pentru teologia mistică. O altă trăsătură caracteristică a misticii bizantine este ataşamentul său faţă de ritualul ceremoniilor, nu prin faptul în sine, ci pentru sensul profund şi simbolic pe care îl ascundea; a-l face cunoscut era o bună ocazie de a dezvolta şi propriile sale meditaţii. Pentru a înţelege bine fondul acestei teologii mistice, trebuie mereu să ne aducem aminte că, în viziunea întemeietorului său, Dionisie, aceasta nu poate fi decât o teologie negativă. Omul nu are posibilitatea de a-i da lui Dumnezeu determinări pozitive; toate căile pe care gândirea sa i le-a oferit sunt de respins; pentru a-L înţelege pe Dumnezeu, care este inefabil, raţiunea discursivă este mai degrabă dăunătoare decât utilă; nu ajungem la El decât prin contemplaţie. Monahii sunt din ce în ce mai mult îndemnaţi pe o asemenea cale, dintr-o necesitate deosebită de a vedea realităţile suprasensibile şi supranaturale. Astfel, contemplarea platoniciană s-a transformat în final într-o experienţă mistică personală. Pavel din Latro (d. 956) şi Simeon Studitul, numit Evlaviosul (d. 986) ne vorbesc deja de vederea luminii necreate. Simeon Noul Teolog sau Simeon cel Tânăr (949/950–1022), fiul duhovnicesc al lui Simeon Evlaviosul*, nu va face decât să urmeze calea pe care cei doi precursori ai săi şi ascetismul de dinaintea lor o deschiseseră.

Simeon Noul Teolog este dominat mai mult decât oricine de setea de a simţi şi de a vedea, de a ajunge la experienţa mistică. Precursor al lui Cabasila şi al lui Palama – varlaamiţii ca Dimitrie Kydones văd în Simeon conducătorul spiritual al isihasmului –, mai profund decât ei, el este considerat cel mai original teolog din Bizanţ. De timpuriu a simţit că intuiţia mistică era incompatibilă cu viaţa în lume, fiind posibilă doar la monahi; de aceea, odată ce şi-a terminat studiile elementare, nu a vrut să urmeze studii de filosofie. Considerând ştiinţa omenească şi tovărăşia studenţilor dăunătoare sufletului, a mers la mănăstirea Studion şi s-a

* A se vedea *Filocalia*, vol. 6, Bucureşti, 1997, pp. 89-106. Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul au circulat mult timp sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog (n. tr.).

așezat, cu trup și suflet, sub oblăduirea faimosului ascet Simeon Evlaviosul. Studitul a exercitat asupra fiului său spiritual o influență aproape exclusivă. Simeon a intrat apoi în mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, al cărei egumen a fost mult timp.

Printre scrierile care au exercitat o influență deosebită asupra lui se numără cartea Sfântului Marcu Ascetul și cea a Sfântul Ioan Scărarul. A fost o revelație pentru el, așa cum ne spune elevul și biograful lui, Stithatul, să citească în prima cugetarea următoare: „Ocupă-te de conștiința ta și fă ce îți spune ea".[1] A făcut din ea preceptul primordial al vieții lui atât teoretice, cât și practice. Ioan Scărarul i-a prilejuit o nouă revelație prin definiția pe care a dat-o impasibilității, ca moarte a sufletului și moarte a înțelegerii înainte de moartea trupului. Natura mistică a lui Simeon se schițează deja clar prin preferința lui pentru scrierile ascetice care l-au însoțit din copilărie în căutarea luminii lui Dumnezeu. Stithatul spune că Simeon nu avea deloc cunoștințe din științele profane.[2] Totuși, spune el, harul dumnezeiesc l-a făcut demn să teologhisească minunat. Literatura apologetică, în afara autorilor mistici și ascetici, era cunoscută de Simeon mai degrabă sumar. În schimb, cunoștea în profunzime Scripturile; cunoașterea deosebită a acestora și libertatea cu care se mișca în gândirea evanghelică sunt surprinzătoare; se simte că nu este vorba de o cunoaștere din exterior, ci de o cunoaștere care își are izvorul în el, dobândită spontan și interiorizat. De aceea, el își asumă riscul de a fi interpretul cuvântului dumnezeiesc; este un lucru ce îl obligă să traseze viața creștinului și să îl înțeleagă pe om în unirea sa cu Dumnezeu într-un mod pe cât de spontan, pe atât de original. A fost un adevărat vizionar, iar gândirea sa excesiv mistică nu poate fi sistematizată. Dacă mai adăugăm că scrierea sa cea mai originală, *Iubirile imnelor divine* este, în mare parte, compusă în versuri, – Simeon este la fel de original ca poet, pe cât este de

[1] Marcu Ascetul, *De legi spirituali*, nr. 69, *P.G.*, 65, 913 C.

[2] *Vie de Syméon Le Nouveau Théologien*, ed. Hausherr J. Horn, p. 48.

profund ca teolog[1] – înţelegem că analiza acestei gândiri mistice, infuzată de o fină sensibilitate, este la fel de dificilă pe cât este de delicată. În realitate, nu este vorba de o operă de gândire, ci de o viaţă, de o dispoziţie a sufletului, ale cărui trăsături principale vom căuta să le redăm în continuare.

După exemplul lui Maxim, de la care derivă în mare parte gândirea sa, Simeon susţine că omul nu era liber decât înainte de păcat; după aceea, şi-a pierdut liberul arbitru şi libertatea şi a devenit robul păcatului. Singurul semn de liber arbitru care-i rămâne acestui rob este dorinţa de a se elibera, iar în acest sens nu există decât un singur mijloc: să îşi ţină mintea mereu la Dumnezeu, stăpânul mântuirii.[2] Doar credinţa poate mântui, nu şi faptele; credinţa în Dumnezeu îl sfinţeşte şi îl eliberează pe om prin harul divin, singurul remediu pentru suflet care este o fiinţă simplă; el îl reţine prin puterea sa divină şi îi dă viaţă; suflet al sufletului, el îl călăuzeşte atât pe acesta cât şi concepţiile şi gândurile sale spre acceptarea divină, care este adevărul. Sfinţit astfel sufletul, sfinţeşte şi el la rândul lui trupul, deoarece îl călăuzeşte şi îl înfrânează, aflându-se în toate părţile acestuia. Natura omului, ca şi înfăţişarea lui sunt stricăcioase. De aceea, orice credincios care primeşte harul lui Dumnezeu suferă o transformare frumoasă şi devine un Dumnezeu prin har, asemenea celui care i-a provocat starea de stricăciune. Tocmai în acest scop Dumnezeu a înzestrat natura umană cu puterea de a iubi (ἀγαπητική), care vine în ajutorul naturii sale raţionale, pentru ca omul să se poată sluji de o dragoste facultativă, despre care vorbeşte porunca lui Dumnezeu.[3] Viaţa nu are sens şi nici conţinut decât prin şi în harul lui Dumnezeu; ca atare, înainte de a-i cânta imne şi de a-i adresa rugăciuni lui Dumnezeu, trebuie să încercăm să ne împăcăm

---

[1] P. Maas la Congresul Bizantin de la Belgrad zicea despre Simeon că „este unul dintre cele mai puternice temperamente poetice din Orientul creştin". *EOR*, 1928, p. 87.

[2] Dionisie de Zagora, A, 48; *P.G.*, 120, discurs al V-lea.

[3] *Id.*, A, 113.

cu El prin credință. Împăcarea cu Dumnezeu, semn că am primit harul Lui, umple sufletul de lumină dumnezeiască și îl face din ce în ce mai dumnezeiesc. Atunci și numai atunci rugăciunea, un dialog cu Dumnezeu, devine posibilă. Nu vom avea nevoie de o lectură continuă pentru a ne ruga; oricine preferă o asemenea lectură pentru a se ruga se află în întregime în greșeală și îndepărtează de la el mântuirea; acesta este un om în totalitate insensibil.[1] Omul care a primit harul divin se comportă ca un prieten față de Iisus, pacea și bucuria domnesc în sufletul lui. El simte că a devenit în întregime și pentru totdeauna Iisus. Își mișcă mâna și vede că ea este în întregime ca a lui Iisus. Fiind om prin natură, el este Dumnezeu prin har. Posibilitatea de a se simți sălaș al Duhului Sfânt este comună tuturor creștinilor. Iisus a devenit om pentru ca oamenii să poată să îl vadă și să se unească cu el. Dumnezeu fiind peste tot și mereu prezent, nu el este cel ce se îndepărtează de noi; noi suntem cei care ne separăm de el. Simeon este neobositul și ferventul predicator al acestei posibilități de unire cu Dumnezeu, comună tuturor creștinilor. Ajungem la aceasta prin propriile noastre mijloace, printr-o experiență personală. Fiecare are nevoie să recunoască semnele sfințeniei. Totul ține de trăirea intimă a conștiinței psihologice. Pe de altă parte, nu există grade în urcușul către Dumnezeu. Imediat ce am simțit cercetarea Duhului Sfânt se produce schimbarea, natura umană originară este restaurată, devenim oameni liberi și chiar Dumnezeu după har. Această atitudine impusă de vechea temă platoniciană a purificării duce la interiorizarea conținutului credinței și a dogmei. Este bine, spune Simeon,[1] ca omul să fie botezat, dar viața mistică, respectiv lumină duhovnicească, trebuie să o simțim duhovnicește. Locul intelectului contemplativ de la Platon este acum ocupat de spiritul contemplativ, dar în sensul pe care creștinismul i l-a dat acestui termen și pe care îl vom vedea mai departe. Purificarea este

[1] Dionisie de Zagora, A, 58.

[2] *P.G.*, 120, 327 AB.

înţeleasă în modul tradiţional al spiritualităţii bizantine, ca abandonare a lumii, moarte a simţurilor, deşertarea de sine, chiar moartea intelectului. Totul în asceză trebuie să vină din renunţarea la orice cunoaştere intelectuală a lui Dumnezeu, chiar revelată. Perfecţiunea este devenirea ca o hartă albă foarte netedă, pregătită să primească apariţiile Duhului Sfânt. Dar numai asceza, oricât de vigilentă, continuă sau dură ar fi ea, nu este suficientă pentru a ne duce spre adevăr. Avem nevoie, spune Simeon, urmându-l pe Ioan Scărarul, de o călăuză, de un sfânt, de un părinte duhovnicesc,[1] căruia să i ne încredinţăm în totalitate. Încrederea noastră absolută în părintele duhovnicesc este dovada că suntem pe drumul cel bun, că am învăţat marea artă de a ne abandona, că suntem gata să primim adevărul gol-goluţ. Acest adevăr nu va fi, desigur, produsul unei serii de raţionamente, nu va fi vorba nici de concepţii. Mortificarea trupului şi moartea sufletului prin asceză duc la adevărata naştere a sufletului; în locul sufletului individual, vom avea acum un suflet înzestrat cu simţuri duhovniceşti, capabil nu de raţionamente, ci de „a vedea" raţiunile ultime ale fiinţelor, realităţile supranaturale, pe Dumnezeu. Ne vom afla în starea în care cunoaştem şi vedem tocmai prin faptul că, omeneşte vorbind, nu mai cunoaştem şi nu mai vedem. Aceasta va fi marea trăire, experienţa personală,[2] în timpul căreia, fără a pierde sentimentul de sine, vedem lumina lui Dumnezeu care se revarsă în jurul nostru pentru a ne pătrunde şi pentru a ne cufunda într-o atmosferă de linişte şi pace, de bucurie foarte sensibilă, care face sufletul să se înalţe încă şi mai mult spre iubirea divină.[3] Tot ce vedem şi ce simţim în timpul acestei preafericite experienţe este inefabil. „Deoarece", zice cu hotărâre Simeon, „mintea care se uneşte cu Dumnezeu este lumină, iar ea vede lumina oricărui lucru, adică pe Dumnezeu, iar lumina pe care o vede este viaţa, iar ea dă viaţă celui care o vede.

---

[1] Dionisie de Zagora, A, 68-69.

[2] *P.G.*, 120, 537, CD; *Cod. Mons*, p. 64.

[3] Dionisie de Zagora, A. 107; B, 57; B, 106.

Mintea se vede unită în întregime cu lumina, şi, în acelaşi timp, se repliază, iar omul rămâne ce era înainte de a vedea lumina. El percepe lumina din suflet şi rămâne în extaz şi, rămânând în extaz, vede lumina departe de el. Iar când îşi revine în fire, se află din nou în lumină, negăsind, astfel, nici cuvinte, nici percepţii pentru a exprima şi a percepe lumina pe care o vede." Omul care se uneşte cu Dumnezeu, odată ce a depăşit experienţa mistică, nu mai revine, în consecinţă, la starea sa obişnuită; el simte constant că este un om sfinţit, un om îndumnezeit. Aceasta înseamnă că viaţa sa îşi capătă sensul deplin, cu condiţia ca ea să nu se mai îndepărteze de Dumnezeu. Ca atare, bucurându-se de vederea luminii dumnezeieşti, doar acest om este capabil să teologhisească, căci doar el a văzut cu ochiul duhovnicesc al sufletului său realităţile supranaturale şi doar cel care L-a văzut pe Dumnezeu poate să vorbească despre El. Astfel, a teologhisi înseamnă a povesti ceea ce am văzut cu ajutorul luminii divine care ne leagă de Dumnezeu. Lectura scrierilor lui Simeon lasă într-adevăr impresia puternică că tot ce spune este efectul unei viziuni constante. Locul raţiunii, chiar al minţii, este luat de ochii spirituali, pe care lumina divină tocmai i-a purificat şi i-a deschis. Este de subliniat că în această stare de fericire supremă ne înălţăm printr-un efort neîncetat şi personal, iar cunoaşterea lui Dumnezeu care rezultă de aici este o cunoaştere prin unire, respectiv prin dragoste. Dumnezeu întreprinde lucrarea unificatoare pentru că El este lumină, dar şi pentru că El este iubire. Iubirea divină este extatică, adică este capabilă să înfăptuiască jertfa de sine, renunţarea la sine. Dumnezeu nu mai este, ca la greci şi ca la Dionisie Pseudo-Areopagitul, doar un obiect de iubit, ci şi un subiect ce iubeşte. Când monahul urmează calea ce duce la iluminare, Dumnezeu îl îmbrăţişează mistic şi îl umple de sărutări.[1] Dar ce este iubirea imensă a lui Dumnezeu pentru noi? „Ea nu este decât lumină, lumina cea neapropiată, lumină ce concretizează totul."[2]

---

[1] *Op. cit.*, A, 308.
[2] *Op. cit.*, B, 80.

Semnul cel mai încurajator pentru credinciosul aflat în căutarea desăvârşirii spirituale este darul lacrimilor. Lacrimi de bucurie sau de căinţă pentru păcat, pentru sine însuşi sau pentru aproapele – Simeon plânge şi suferă pentru păcatele celorlalţi, a căror cauză se consideră – trebuie să însoţească necontenit viaţa monahului. Ele ţâşnesc din suflet; sunt lacrimi duhovniceşti şi denotă intimitatea profundă a sufletului cu Dumnezeu, care face ca omul, pe de o parte, să perceapă măreţia lui Dumnezeu şi iubirea Sa pentru oameni şi, pe de altă parte, răul pe care omul şi-l face sieşi păcătuind. Lacrimile vărsate fără oprire sunt rugăciunea cea mai eficientă. Ne putem aştepta, atunci când ne spălăm în atâta abundenţă de lacrimi ca ele să fie asemenea fântânii botezului.[1]

Pentru a reveni la unirea cu Dumnezeu trebuie să remarcăm că, deşi unirea este rodul deşertării de sine, ea nu se face la Simeon, prin absenţa sinelui, cum era la Plotin sau la Fericitul Augustin; unirea cu Dumnezeu rămâne, la el, o experienţă în timpul căreia conştiinţa empirică este prezentă. „În prezenţa acestei lumini", spune Simeon, „acoperişul chiliei mele şi lumea se retrag din faţa persoanei sale, iar eu rămân singur pentru a mă împărtăşi doar de lumină."[2] Asemănarea dintre această expresie cu cea de la Plotin „φυγὴ μόνου πρὸς μόνον"* este exterioară, deoarece, în viziunea lui Plotin, comunicarea cu Unul este de natură extatică, în timp ce omul, la Simeon, odată recompensat cu vederea luminii dumnezeieşti, îşi petrece toată viaţa în comuniune neîntreruptă cu Iisus, plin fiind de Dumnezeu. Pe de altă parte, lumina divină se lasă văzută duhovniceşte, sub formă de lumină inteligibilă.[3] „Sufletul duhovnicesc primeşte emoţia duhovnicească."[4] „Mintea este legată de acest miracol incomprehensibil şi inefabil, şi se

---

[1] J. Hausherr, *Vie de Symeon*, p. 124, 143; a se vedea şi p. 121, 123, 136, 140, 141, 149, 150, 151, 152.

[2] *Cod. Coisl.*,291, *f.* 252 *r.*

* „Să fugi singur spre Cel singur" (n. tr.).

[3] Dionisie de Zagora, A, 108.

[4] *Op. cit.*, A, 147.

transpune în afara lumii, nu prin trup, ci prin toate simțurile sale, căci și ele însoțesc mintea spre Cel pe care-L contemplăm în suflet..."[1] Extazul, dacă ne mai putem folosi de acest termen, are loc în suflet. Sufletul se unește cu Dumnezeu ca lumina cu lumina și ca focul cu focul.[2] Astfel, găsim la Simeon, pe lângă fenomenele mistice ale unirii, chiar de fuziune cu Dumnezeirea, și alte fenomene de comunicare mai exterioară cu Dumnezeu: sentimentul de prezență, viziunile, cuvintele etc. Dar, în orice caz, la Simeon avem de-a face mai degrabă cu unirea transformatoare sau îndumnezeitoare sau cu nunta mistică dintre suflet și Dumnezeu. Harul divin îi permite să meargă mai departe decât Platon; Simeon, ca toți misticii începând cu Maxim, vrea unirea omului cu Dumnezeu, îndumnezeirea sa, în timp ce în viziunea lui Platon omul poate doar să semene, nu să se unească cu Dumnezeu.

După cum vedem, spiritualitatea bizantină, fiică a ascetismului popular, ivită ea însăși direct din cinism, a știut să regăsească în gândirea creștină, prin intermediul vieții contemplative, vechea temă platoniciană din *Phaidon*: îndumnezeirea sufletului prin purificare de patimi, care se unește cu contemplarea lui Dumnezeu. Acestei stări spiritualitatea bizantină i-a dat o viziune în întregime mistică. Mintea nu cugetă, vede. Ceea ce sfinții și Scripturile spun despre Dumnezeu nu sunt concepții, ci o contemplare a ființelor reale. Concepția este entimemă, născută din înțelegerea a ceea ce nu este încă înfăptuit; acesta este începutul a ceea ce vom săvârși. Iată istorisirea unei contemplări. În consecință, ce ni se zice despre Dumnezeu trebuie să fie văzut și nu doar auzit. Cum, se întreabă Simeon, ar fi posibil să-l cunoaștem pe cel pe care nu l-am văzut?[3] Pasajul următor arată măsura în care inspirația lui Simeon se află în același timp foarte aproape și foarte departe de idealismul platonician. Iată modul în care descrie împărăția

---

[1] *Op. cit.*, A, 307.

[2] *Op. cit.*, A, 27.

[3] *Op. cit.*, 334-336; *Cod. Coisl*, f. 251, r.

cerurilor.[1] El îl vede pe Dumnezeu aşezat într-un car şi ţinând în mâini aspiraţiile sufletelor noastre, ca şi cum acestea ar fi îndrumate; considerându-ne supuşi, ne duce unde vrea el, folosindu-se de aspiraţiile noastre ca de nişte cai, după voinţa sa, deoarece ne supunem îndată poruncilor şi legilor sale. Astfel, adaugă el, Dumnezeu domneşte. Autonomia radicală a minţii ce domneşte în tratatul lui Platon *Phaidros*, la care duce cu gândul imaginea lui Simeon, este aici înlocuită de supunerea totală faţă de Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu este lumină şi că umple cu lumina Sa sufletul omului explică şi caracterul mistic al spiritualităţii bizantine şi nu şochează prin porunca supunerii complete. Totuşi, lumina este un dar primit de om de la altcineva.

Lumina divină, după Simeon, îşi continuă existenţa în interiorul Bisericii ca în vremea Apostolilor. Această credinţă, plină de optimism, în viaţa actuală a Duhului Sfânt, în interiorul Bisericii, gata să ilumineze direct pe oricine o caută, izvor viu de viaţă mistică, ce individualizează şi interiorizează perfecţiunea umană, este ceea ce distinge cel mai mult spiritualitatea bizantină de catolicism. Acest lucru este scos în evidenţă de Nichita Stithatul în opoziţia sa faţă de Biserica Catolică. Mai trebuie subliniat că poziţia lui Simeon este profund isihastă, deoarece el susţine că mântuirea omului nu este rodul faptelor sale, ci contemplarea luminii. Adevăratul monah, cu cât progresează mai mult, cu atât se crede mai sărac. Nu doar pentru că lucrarea sa contemplativă este una fără de sfârşit, ci şi dacă ajunge să creadă că va merge până la capăt, ceea ce înseamnă că nici măcar nu a început. „Este monah", zice Simeon,[2] „cel care nu se amestecă în lume şi comunică fără încetare cu Dumnezeu. Văzând, este văzut, iubind, este iubit; el devine lumină, fiind iluminat inefabil. Când este mărit, crede că a devenit mai sărac şi, intrat fiind în intimitate, rămâne un străin. Minune pe cât de neobişnuită, pe atât e de inefabilă! Sunt sărac

[1] Dionisie de Zagora, A, 273.

[2] *Op. cit.*, B. 115.

din cauza unei bogăţii infinite şi cred că nu am nimic, deşi am mult, şi spun că îmi este sete, din cauza abundenţei apelor."

Cele de mai sus ne permit să vedem în Simeon inventatorul unei metode miraculoase, ce duce infailibil la contemplarea sublimă, aşa cum, pe nedrept, este considerat. Isihaştii propriu-zişi vor fi cei care vor propune metoda fără greş. Simeon nu a inventat nimic, El a primit de la părintele lui duhovnicesc credinţa în posibilitatea de a vedea lumina lui Dumnezeu. Originalitatea lui constă în maniera minunată şi profundă în care a ştiut să prezinte roadele viziunilor sale. Ajutat de harul de poet, dar şi de o putere puţin obişnuită de a pătrunde în sublimitatea subiectelor pe care le trata, a ştiut să prezinte gândirea şi viaţa religioasă într-o nouă lumină. A fost primul care a făcut din vederea luminii divine totul vieţii sufletului şi al cugetului său, care a arătat schimbarea în întregime pe care această vedere, care este o naştere în lumină, o reprezenta pentru om şi care a prezentat noul sens pe care viaţa omului îl lua, ca urmare a acestei vederi. Iluminarea nu este, pentru Simeon, un scop în sine. Ea este harul prin intermediul căruia dobândim reînnoirea interioară. „Dacă ajungem să îl vedem pe Iisus, nu vom muri; moartea nu va avea putere asupra noastră."[1] Nu suntem creştini decât în măsura în care participăm la viaţă şi la lumină.[2] Viaţa contemplativă este chemarea cea mai importantă a sufletului la perfecţiune. Doar divinul este de dorit de către fire,[3] dar acesta nu poate fi cunoscut prin intermediul ştiinţei umane. „Cunoaşterea duhovnicească", susţine Simeon, „seamănă cu o casă construită între cunoaşterea greacă şi cunoaşterea veacului;[4] în această casă există ceva ca o cutie bine închisă; această cutie este cunoaşterea Scripturilor şi bogăţia de nedescris, tezaurizată în cunoaşterea Scripturilor, adică harul lui Dumnezeu. Ea se deschide prin poruncile şi prin virtuţile ce rezultă din acesta,

---

[1] Dionisie de Zagora, A, 111.

[2] *Op. cit,* A, 52.

[3] *Op. cit.*, B, 18.

[4] *Op. cit.*, A, 249-50.

sau, mai bine, ea se deschide prin Iisus...". Când Iisus ni se prezintă în mod conştient (γνωστῶς), vedem atunci conştient tainele ascunse în Scripturi.[1] Orice alt mod de a deschide cutia, ca studiul şi recitarea Scripturilor, nu are alt rezultat decât cel de a ne afunda şi mai mult în greşeală. Viaţa contemplativă oferă în acelaşi timp, prin vederea luminii divine, dovada cea mai evidentă a existenţei lui Dumnezeu. Vederea, pentru cine o gustă, este o realitate indubitabilă, este singura realitate. Oricine refuză să creadă respinge în acelaşi moment şi Scripturile[2], iar creştinismul nu are sens pentru el. „Nu există alt mod", declară formal Simeon, „de a-L cunoaşte pe Dumnezeu decât prin contemplarea luminii care izvorăşte din El."[3] „Dacă Iisus este lumina acestei lumi şi Dumnezeul ei şi dacă noi credem că el nu poate fi văzut de nimeni necontenit, cine ar fi, atunci, mai necredincios decât noi?"[4] Credinţa în Iisus, adaugă el în altă parte, nu poate doar ea singură să ne mântuiască, dacă nu primim conştient harul Duhului Sfânt.[5] Dacă lucrarea Duhului Sfânt este inconştientă pentru noi aici, pe pământ, ea va fi la fel pentru veşnicie, iar toată religia este deşartă.[6] „Cel care spune că nu este posibil ca neamul de astăzi să devină părtaş al Duhului Sfânt, care huleşte lucrările Duhului şi le atribuie vrăjmaşului, acela introduce în Biserica lui Dumnezeu o erezie nouă."[7] Iată suficiente exemple din logica şi din îndrăzneala lui Simeon. Pe de altă parte, iată răspunsul pe care el îl dă următoarei chestiuni capitale: pentru că este esenţial să avem un părinte duhovnicesc şi pentru că doar oamenii cu adevărat şi în mod conştient duhovniceşti pot îndeplini acest rol, după ce semne îi vom cunoaşte pe

---

[1] *Op. cit., l.c.*

[2] *P.G.*, 120, 583; *Cod. mon.*, p. 164.

[3] *Cod. Coisl.*, f.251 *v.*

[4] *Op. cit.*, f.295, r.

[5] Dionisie de Zagora, A, 2.

[6] *Cod. Reg. Suec.*, 25 *f*, 234.

[7] Dionisie de Zagora, discurs nr. 32.

oamenii duhovnicești?[1] Răspunsul lui i a forma unei prezentări de principii: fiți voi înșivă duhovnicești, spune el, și îi veți cunoaște negreșit pe oamenii duhovnicești prin ceea ce fac și doar prin viziunea lor fără de greșeală.

Simeon a creat o școală și a avut, printre alți elevi, pe Nichita Stithatul (Pectoratus) Studitul, fin om de cultură, născut în jurul anului 1000 și devenit scriitor prin chemare mistică.[2] Cea mai mare parte dintre scrierile sale, printre care *Paradisul inteligibil*, care pare cel mai interesant din punct de vedere spiritual, rămân inedite. Dacă este să ne luăm după titlurile unora dintre acestea, *Despre ierarhia cerească și bisericească*, Nichita este mai aproape de Dionisie Pseudo-Areopagitul decât de părintele lui duhovnicesc, Simeon; de asemenea, îl urmează îndeaproape pe Maxim Mărturisitorul, fără a avea profunzimea sa filosofică. Nichita, convins că este călăuzit în mod obișnuit și neîncetat de Duhul Sfânt, își face, dimpotrivă, un titlu de glorie din *docta ignorantia*. Părintele lui duhovnicesc și părintele duhovnicesc al acestuia erau și ei oameni „fără studii" și, totuși, teologi autentici. Cunoașterea, după aceștia, vine de la Duhul; știința ori este inspirată ori nu este știință; cunoașterea, fruct al studiului, este o pseudocunoaștere. Aceasta este o atitudine duhovnicească și mistică, dar și ideea cea mai prețuită, de altfel, a școlii lui Simeon, distinctă, în mod clar, de atitudinea intelectuală și idealistă a lui Maxim Mărturisitorul.

„Virtutea este un lucru arzător", spune Nichita,[3] „capabilă să însufleţească cărbunii dorinței, iar sufletul nu mai este decât un foc; capabil și el să dea aripi minții pentru a o ridica departe de pământ, la cer, omul devenind întrutotul Dumnezeu." Această virtute nu este altceva decât nepătimirea, despre care Nichita vorbește în cele trei centurii ale sale,[4] în mod sistematic, ca trepte ale drumului spre desăvârșirea completă. Aceste trepte sunt: viața

---

[1] L. Allatius, nr. 65, *Vatic. Graec*, 1436 f, 266-284.

[2] J. Hausherr, *Vie de Symeon*, p.198.

[3] *P.G.*, p. 2, nr. 1. Traducerea lui J. Hausherr.

[4] *Op. cit.*, 120, 851-1010.

purificatoare, viaţa iluminativă şi viaţa mistică. Prima comportă asceza propriu-zisă; lucrarea sa este aceea de a readuce facultăţile noastre la activitatea lor naturală. Facultăţile trebuie să se schimbe, pentru a nu primi decât impresiile esenţiale ale lucrurilor şi pentru a nu cunoaşte decât raţiunile lor. În general, prima treaptă este o pregătire a omului pentru a se dedica contemplării şi teologiei din sălaşurile cele înalte. Pentru această lucrare, sufletul dispune de următoarele simţuri: minte, raţiune, sensibilitate intelectuală, cunoaştere şi ştiinţă.[1] Fără asceză, nu este posibil ca simţurile sufletului să devină demne de misiunea superioară care le este rezervată în treptele superioare. Rod al ascezei, nepătimirea aduce cu sine viaţa iluminativă, când sufletul contemplă lucrurile şi percepe raţiunile acestora. Atunci ne aflăm pe a doua treaptă, cea a contemplării fireşti sau a filosofiei practice. Vine momentul când sufletul, care avansează, lasă în urmă raţiunile lucrurilor şi, purtat pe aripile nepătimirii perfecte, se ridică spre Dumnezeu printr-un salt sublim, care îl cufundă în adâncurile teologiei cu tăceri inefabile. Aceasta este treapta mistică a Cuvântului, în care sufletul contemplă frumuseţea fiinţei.

Nichita, ca un discipol plin de râvnă ce era, a mers mai departe decât maestrul său, precizând metoda prin care se ajunge la desăvârşire. Se începe, în opinia sa, prin asceză şi se trece la contemplare. Există aici o separaţie între *praxis* şi *theoria*. Ele nu sunt egale; theoria succede praxis-ului. Dacă adăugăm că prima este o ştiinţă inspirată, constatăm încă o dată, măsura în care, contrar lui Maxim, şcoala lui Simeon nu are încredere nici în ştiinţă, nici în raţiunea umană.

Calist Catafygiotul, autor a 92 de capitole despre unirea divină şi viaţa contemplativă,[2] se apropie mult mai mult decât Stithatul de Dionisie şi prin acesta, de neoplatonismul lui Plotin.[3] El aminteşte

---

[1] *Op. cit.*, 120, 853-856, VI-XIII.

[2] *P.G.*, 147, 833-941. [A se vedea *Filocalia* 8, trad. de Părintele Stăniloae, Bucureşti, 1979, pp. 393-527; n. tr.].

[3] *Op. cit.*, 147, 848A, 848 C, 849 B, 853 C.

și de Ilie Ecdicul prin fina și pătrunzătoarea argumentare și prin elanul dialectic. Nu avem nicio informație cronologică despre viața lui. Va trebui, deci, să ne mulțumim cu ceea ce ne oferă propria lui lucrare. În afara Părinților anteriori, Vasile, Dionisie, Maxim, pe care Calist îi citează rar, el mai citează o dată pe Petru Damaschinul,[1] un autor de scrieri ascetice, despre care se presupune că a trăit spre anul 1158. El vorbește apoi, se pare, ca Simeon cel Tânăr despre dispoziția iubirii, folosind același termen ca și acesta (ἀγαπητικὴ διάθεσις).[2] Vorbește, tot după exemplul lui Simeon, de capacitatea de a prevedea viitorul.[3] Pe de altă parte, termeni ca θεοείκελον, δᾳδουχία[4] și alții conferă stilului lui Calist un aer aticizant propriu epocii Comnenilor. Toate acestea ne obligă să îl situăm pe Calist în perioada Comnenilor, după Petru Damaschinul, cam spre sfârșitul secolului al XII-lea.

Cel mai important lucru care se întâmplă între Dumnezeu și suflet, spune Calist, este acela de a iubi și de a fi iubit.[5] Prima și singura condiție a dezvoltării depline și perfecte a acestei iubiri reciproce este unirea sufletului cu Unul. Cele nouăzeci și două de capitole ale scrierii lui Calist sunt aproape tot atâtea dovezi ale necesității unirii cu Unul, ale binelui ce rezultă de aici și din natura lui Unu. Toate acestea nu constituie, în realitate, decât un singur subiect. Deși atitudinea lui Calist este mistică, are, în evoluția ei, un aspect cu totul dialectic, dominată fiind de iubirea platoniciană a inteligibilului, a absolutului, a simplului, a necreatului, a Unului. Odată unirea înfăptuită, Unul, care este Dumnezeul Dumnezeilor, *nu va fi văzut*, el *este văzut* continuu în interiorul minții, care este sublimată.[6] Pentru om, fiu al lui Dumnezeu,

---

[1] *Op.it.*, 852 C.

[2] *Op. cit.*, 860 AB. [„dispoziția de a iubi"; n. tr.].

[3] *Op. cit.*, 840 CD.

[4] *Op. cit.*, 845 A, 905 B, 942. [„asemănător lui Dumnezeu", „ținerea unei torțe", n. tr.].

[5] *Op. cit.*, 860 AB.

[6] *P.G.*, 147, 892 D.

viaţa nu este altceva decât lucrarea minţii.[1] Mintea, prin natura ei, se mişcă doar spre Cel ce este, în realitate, infinit şi indefinit.[2] Pe de altă parte, orice mişcare a oricărei fiinţe, inclusiv a minţii, aspiră, prin natura sa, la linişte.[3] Dar această linişte naturală nu poate fi aflată de minte decât în Dumnezeu, care este unul şi necircumscris,[4] lăsând în urmă multitudinea meditaţiilor sale şi regăsindu-şi natura de a fi unul.[5] Înseamnă aceasta că mintea, odată ce este în Dumnezeu, va fi privată de mişcare? Deloc.[6] Depăşind divizarea şi haosul concepţiilor la care a obligat-o contemplarea lucrurilor create, mintea se trezeşte, se regăseşte ea însăşi în contemplarea lui Unu. A-şi regăsi fiinţa, iată unica bucurie a sufletului şi iată liniştea firească pentru minte. De acum înainte, liniştea sa va consta în mişcarea în jurul lui Unu care este Infinitul şi Eternul.

Prin această lucrare, mintea regăseşte în acelaşi timp şi fiinţa, dar şi adevărul care îi conferă adevărata libertate[7] şi veşnicia. Odată aflată în Unul, mintea nu mai are nevoie de cuvânt, nici de raţiune. O tăcere absolută o domină, o tăcere a gurii şi a raţiunii.[8] Fiind ataşată în mod absolut de adevăr, ea nu mai are nevoie să gândească la ceva, să treacă de la o concepţie la alta, situaţie în care cuvântul şi raţiunea ar fi necesare. Se revine la cugetare şi la cuvânt când mintea, văzând inconstanţa naturii umane, coboară de la Unul spre cele create. În acest caz, pentru a obţine din nou tăcerea, se optează pentru isihie şi se face totul pentru a fugi de cuvânt şi de raţiunea însăşi.[9] Există aici o aluzie evidentă la isihaşti, de care ne apropiem din ce în ce mai mult. Trebuie remarcat

---

[1] *Op. cit.*,147, 836 A.
[2] *Op. cit.*, 147, 836 B.
[3] *Op. cit.*, 147, 837 C.
[4] *Op. cit.*, 147, 837 D.
[5] *Op. cit.*, 147, 837 B.
[6] *Op. cit.*, 147, 884 B.
[7] *Op. cit.* 147, 884 C.
[8] *Op. cit.*, 147, 888 C.
[9] *P.G.*147, 880 B.

faptul că tăcerea pe care o căutăm este o tăcere în întregime duh și lucrare; ea este, ne spune Calist, „suprema stare a activității minții".[1] Cuvântul exprimă mintea în stare de diviziune, cufundată în multitudinea lucrurilor. Liniștea exprimă unitatea minții, care este atunci într-o asemenea stare de stăpânire a adevărului, încât simte că nu mai poate rosti nimic. Astfel, adevărul este inefabilul. Nu este oare aici o reluare creștină a limbajului din a șaptea scrisoare a lui Platon?

Astfel, viața minții cunoaște două momente: primul, treapta pregătitoare pentru unirea cu Unul și pentru liniște, este stadiul rațiunii și al cuvântului, cel al trecerii de la o concepție la alta. Atunci omul poate fi un excelent filosof și teolog și ne poate vorbi despre existența lucrurilor și a lui Dumnezeu.[2] Al doilea moment este treapta unirii cu Unul, a îndumnezeirii, a tăcerii. Omul îl contemplă pe Unul, pe Dumnezeu; el este chiar dincolo de contemplare,[3] el se depășește și devine netrupesc; el devine Dumnezeu după lucrare, dar nu după ființă, dat fiind că nu contemplă ființa lui Dumnezeu, ci numai lucrarea Sa. Această a doua treaptă nu vine în totalitate, nici dintr-odată; ea se împlinește în timp și printr-o lungă asceză filosofică, fiind necesare o ordine și grade de contemplare mistică. De aceea, trebuie să căutăm metodic drumul care duce mintea de la pluralitate la Unul.[4] Ascensiunea este marcată de următoarele cinci momente: mintea începe cu lucrurile sensibile, apoi își dă seama că ele nu sunt decât lucruri create, de aici trece apoi la ființele inteligibile necreate, pentru a se avânta, în final, spre Unul.[5]

Dar când ne întrebăm cum se face unirea, vedem că răspunsul pe care îl dă Calist nu lasă decât puțin loc pentru activitatea propriei minți. Unirea este lucrarea obiectului contemplat: „Când",

---

[1] *Op. cit.*, 147, 888 A.

[2] *Op. cit.*, 147, 880 CD.

[3] *Op. cit.*, 147, 888 C.

[4] *P.G.*, 147, 869 D.

[5] *Op. cit*, 147, 872.

spune el,[1] „mintea îl contemplă pe Unul, ea devine unu, când contemplă multitudinea lucrurilor, se divide". Dar, dat fiind că în orice lucru Dumnezeu a inserat câteva raze, – ca tot atâtea chemări spre mintea contemplativă[2] – dat fiind că orice fiinţă nu este decât o suflare şi o simţire a lui Unu,[3] adevăratul rol al minţii va consta doar în înţelegerea acestor raze şi a acestui miros, care îi vor arăta drumul spre Unul. Că rolul minţii este mai degrabă pasiv vedem mai bine din ce urmează. Pe trei căi, afirmă Calist,[4] mintea poate ajunge la contemplarea lui Dumnezeu. Fie prin ea însăşi, urmând propria sa fire, – aceasta este calea pe care au urmat-o grecii – fie călăuzită de un altul, care este lumina divină, fie urmând în parte o cale şi în parte cealaltă cale. Este de la sine-înţeles că aici Calist[5] optează pentru a doua cale.

Trebuie să remarcăm, în final, că, revenind la greci, Calist ne vorbeşte despre suflet, chip al lui Dumnezeu, şi nu despre om. Aşa cum Dumnezeu este unul în trei ipostasuri, la fel, spune el, sufletul este unul, deşi tripartit, cele trei părţi ale sale, mintea, raţiunea şi spiritul, nefiind, în mod suprafiresc, decât una.[6]

III. GÂNDIREA MORALĂ ŞI GÂNDIREA POLITICĂ

Contemporan cu Nichita Stithatul şi cu Psellos, Kekaumenos, mare aristocrat şi soldat, a compus pentru fiul lui o mică lucrare, intitulată *Strategikon*. Acest tratat nu se limitează la consideraţii de ordin strategic; dimpotrivă, încearcă să facă un tot din preceptele vieţii unui soldat bizantin şi din cele ale vieţii unui cetăţean, publică şi privată. Kekaumenos are grijă să ne avertizeze că

---

[1] *Op. cit.*, 147, 840 C; 852 C.
[2] *Op. cit.*, 147, 852 C.
[3] *Op. cit.*, 147, 853 C.
[4] *Op. cit.*, 147, 840 C.
[5] *Op. cit.*, 147, 840 CD.
[6] *Op. cit.*, 147, 865 C- 868 D.

nu cunoaşte arta discursului, „căci", adaugă el, „nu am fost preocupat de educaţia greacă".[1] „De altminteri", spune acesta, „scriu pentru copiii mei ce am făcut, ce mi s-a întâmplat, ce am văzut sau învăţat, lucruri adevărate care se întâmplă zi de zi".[2] În realitate, *Strategikonul* este străin de orice căutare a unei morale pur teoretice; lucrarea nu are în vedere decât o filosofie aplicată la modul de comportare în viaţă, care are ca izvor principal bunul-simţ al epocii şi tradiţia morală a societăţii bizantine. Dar tonul personal din *Strategikon* îi conferă lui Kekaumenos o individualitate interesantă, atât din înţelepciunea care se degajă din tratatul lui şi care denotă bogata experienţă a propriei sale vieţi, cât şi din forma tratatului, deseori naivă şi personală. Înţelepciunea practică din *Strategikon* este impregnată de un profund umanism şi de o iubire pentru dreptate a unui spirit în întregime creştin. Pe Dumnezeu îl slujiţi când lucraţi bine. În acest spirit, preceptul următor capătă sens pe deplin: „Dacă îi slujeşti unui magistrat", susţine el, „atunci slujeşte-l nu ca pe un magistrat, sau ca pe un om, ci ca pe un împărat şi ca pe un Dumnezeu".[3] Trebuie să avem simţul dreptăţii faţă de toţi.[4] De aceea,[5] decât să judeci greşit, când trebuie să îţi judeci un prieten apropiat, mai bine să nu fii judecătorul lui". Este bine, spune el,[6] ca supuşilor tăi să le fie teamă de tine, dar doar pentru că eşti drept şi nu din orice alte motive. Căci, dacă ei îţi sunt subalterni, ei nu sunt mai puţin oameni ca tine. Viaţa este plină de instabilitate, remarcă el; singurul lucru statornic este că tu eşti un om într-un jug drept, care este Dumnezeu.[7] Îi vei pedepsi, îi zice el strategului,[8] pe

---

[1] *Cecaumeni, Strategicon,* ed. B. Wassiliewsky and V. Jernsted, Petropoli, 1896, p. 75, I, 30.

[2] *Op. cit.*, 76, 6.

[3] *Op. cit.*, 5, 9-10.

[4] *Ibid.*, 8, 17.

[5] *Ibid.*, 6, 8.

[6] *Ibid.*, 7, 18.

[7] *Ibid.*, 8.

[8] *Ibid.*, 14, 14.

cei care au făcut o greşeală, dar nu cu o pedeapsă pe măsura greşelii lor, ci cu omenie. Vei pedepsi judecând, şi nu mânios fiind.[1] Dreptatea este o armă de război.[2] Cel care vede nedreptatea lucrând şi nu zice nimic, acela este un diavol. Esenţa operei este, în mare, cea de a-i arăta Statului arta de a acţiona bine şi de a îndepărta răul din societate. „Dacă eşti filosof, încearcă să fii în acelaşi timp un om politic capabil să înveţe binele în toată ţara".[3] Înţelepciunea practică a lui Kekaumenos pare orientată spre un idealism moral asemănător cu cel al lui Socrate, dar într-un spirit în întregime creştin. Să presupunem, spune Kekaumenos, că eşti calomniat şi că se vrea să fii ucis de popor. Vrei să faci un lucru dumnezeiesc? Atunci, îi vei ierta de greşelile lor; greşelile tale vor fi şi ele iertate. Dacă, dimpotrivă, vrei să îi respingi ca pe nişte oameni răi, fă-o cu prudenţă, cu înţelepciune şi cu dreptate, fără a uita că lucrarea ta este una umană, şi nu dumnezeiască.[4] Ca atare, există o dreptate a oamenilor care, în ciuda profundului ei umanism, nu este decât o lucrare omenească, deci ceva imperfect. Dincolo de această dreptate există o alta care, când ne ridicăm la ea, face din om un Dumnezeu. Doar ea este adevărata dreptate. Se pare că pentru a ajunge la ea, trebuie să facem efortul de a înţelege bine, prin cugetare, natura fiinţelor cu scopul de a putea acţiona potrivit.[5] Principiul ne aminteşte de stoicism, al cărui ecou este mult mai evident în alte aforisme privind virtutea impasibilităţii. „Dacă eşti bucuros că ai un prieten sau un servitor, aminteşte-ţi că el este om, supus morţii şi nu te tulbura din cauza morţii sale". Vei păstra o atitudine asemănătoare în privinţa obiectelor preţioase care îţi plac.[6] În afară de fostul episcop de Larissa, Ioan, căruia i le atribuie Kekaumenos, aceste aforisme amintesc

[1] *Ibid.*, 20, 15
[2] *Ibid.*, 21, 10.
[3] *Ibid.*, 8, 31.
[4] *Ibid.*, 58, 13 şi urm.
[5] *Op. cit.*, 54, 1.
[7] *Ibid.*, 60,10.

de Epictet. În plus, Kekaumenos vrea ca purtarea omului să se bazeze pe raţiune şi pe cunoaştere. De aceea arată în ultima parte a tratatului său cât de mult ne poate înşela necunoaşterea, respinge explicaţiile fantastice şi superstiţiile care au la bază dragoni, satiri, tunetul şi fulgerul şi încearcă să dea explicaţii pozitive.[1]

Editorii *Strategikonului* au adăugat în acelaşi volum şi un mic tratat, de unsprezece pagini, despre datoriile împăratului, *De officiis Regiis**, al unui autor anonim, după cum credeau ei. Acum ştim că autorul acestei scrieri este Nikoulitzas,contemporan al lui Kekaumenos.[2] Tratatul lui, destinat poate împăratului Mihail VII (1071-1078), are un caracter realist şi vioi; el se inspiră, ca şi *Strategikonul*, din concepţia generală a epocii sale, dar formulează această concepţie cu o claritate deosebită. Împăratul, spune acesta, nu este supus legii, el este legea.[3] Dar supunerea faţă de împărat nu este fără limite. „I ne vom supune dacă face fapte bune şi legi bune; dacă se întâmplă să îţi spună «Bea otravă», este firesc să nu i te supui. De aici puteţi trage concluzia că împăratul, fiind om, este supus legilor evlaviei."[4] Din acest principiu decurge idealul persoanei împăratului care trebuie să fie un model şi un exemplu pentru supuşii lui.[5] Pentru a fi la înălţimea misiunii sale, împăratul trebuie să aibă următoarele patru virtuţi: curajul, – mă refer la cel al sufletului –, dreptatea, discernământul şi înţelepciunea.

---

[1] *Ibid.*, p.80-84. De observat că acest pasaj din ultima parte a *Strategikonului* (σκη-σλδ) este o inserţie ulterioară, fiind doar o repetare din Ioan Damaschinul (despre dragoni, *P.G.*, 94, 1601 B şi urm.) şi nu adaugă, de altminteri, nimic în plus despre rolul pe care Kekaumenos îl rezerva raţiunii în comportamentul omului.

* Ţinând cont de faptul că în gândirea bizantină termenul de „rege" semnifica o autoritate politică occidentală, inferioară autorităţii supreme seculare bizantine, care era împăratul, folosim, spre deosebire de autor, acest cuvânt în locul lui „rege" (n. tr.).

[2] Vl. Valdenberg, *Nikoulitza et les historiens Byzantins contemporains*, B, III, p. 95.

[3] *De oficiis regiis*, 93, 1.

[4] *Ibid.*, 93, 2.

[5] *Ibid.*, 99, 29.

Putem, spune el, să ne folosim de curaj şi de discernământ fie pentru a face bine, fie pentru a face rău, dar este imposibil să folosim nepotrivit dreptatea şi înţelepciunea. Acestea sunt virtuţile care îl vor face pe împărat să urce de la pământ la ceruri.[1] Gândirea bizantină a ştiut să dea supunerii faţă de împărat un fond moral de cea mai înaltă valoare; înainte ca împăratul să fie tipul virtuţilor prin care obţinem împărăţia cerurilor, această gândire a făcut din el un instrument al unităţii morale a întregii societăţi. Deşi acest fond moral ne aminteşte de Regele-filosof al lui Platon, el rămâne în mare măsură creştin.

Pe lângă această opinie a lui Nikoulitzas despre supunerea faţă de împărat, există şi o alta ce denotă un spirit pe care l-am putea numi democratic. „Eu susţin", scrie Nikoulitzas, „că toţi oamenii sunt fiii lui Adam, atât împăraţii, cât şi cei care îşi câştigă pâinea prin muncă." Contextul arată că el crede că ceea ce este specific valorii unui om nu sunt faptul că s-a născut, nici rangul, nici calităţile sale morale. La aceasta Valdenberg remarcă, pe bună dreptate, că „este dificil de găsit în literatura bizantină, înainte de Nikoulitzas, o idee atât de precisă şi de clar exprimată despre egalitatea tuturor oamenilor."[2]

Teofilact, arhiepiscop al Bulgariei, discipol al lui Psellos, autor al tratatului *Institutio regia*,[3] presupune o abordare similară, descriind mult mai precis umanismul şi evlavia profundă ce trebuie să inspire faptele împăratului. Împăratul trebuie să fie evlavios în modul cel mai înalt; atunci, el va şti că Dumnezeu vede şi aude tot; toţi, tatăl ca şi fratele, soldatul ca şi aliatul, vor fi Dumnezeu pentru el.[4] El îi aminteşte împăratului că lucrarea sa este asemănătoare cu focul ce luminează şi arde. Poţi, spune el, să foloseşti pedepsele, dar cât mai puţin posibil; substanţa faptei tale va fi aceea de a lumina; este ceea ce simbolizează torţa purtată în faţa

[1] *Ibid.*, 99, 32-100, 4.
[2] B., III, p. 109
[3] *P.G.*, 126, 257-286.
[4] *Ibid.*, 273 D.

împăratului când iese în public.[1] Dar pentru ca împăratul să fie un demn magistrat al oamenilor, ființe rațională, el trebuie să excelеze în știință și în virtute,[2] nu trebuie să uite că a câștigat demnitatea imperială ca recompensă a virtuții sale; prin favoarea poporului și cu ajutorul său chibzuit și recunoscător, el a fost ridicat la rangul împăraților.[3] Ca atare, împăratul este deasupra tuturor supușilor lui, deoarece excelează în știință și virtute. Aici influența lui Platon și a gândirii grecești este mai evidentă. Karl Prächter a oferit în lucrarea sa *Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien*[4] o analiză critică a izvoarelor operei *Institutio regia.* A uitat, totuși, că Teofilact a fost elev al lui Psellos; este ceea ce ne obligă să îi căutăm modelele în formarea maestrului său, cu atât mai mult cu cât aceiași autori (Platon, Dion Hrisostom, Themistios, Synesios etc.) au fost și modelele lui Psellos.

Înțelept și învățat, împăratul știe ce trebuie să facă pentru binele oamenilor, deci poate fi uman, chiar trebuie să fie așa; dar, și mai mult – iar aici intervine profundul umanism creștin – împăratul, deși este superior tuturor, Îl va vedea pe Dumnezeu în toți și în fiecare dintre ei. Este ceea ce face ca umanismul lui Platon să fie dublat de un spirit profund creștin. Orice faptă a împăratului va rămâne omenească, deoarece el este, întâi de toate, evlavios; este o faptă care i se adresează lui Dumnezeu. Gândirea lui Teofilact este un progres evident spre umanizarea suveranului. Kekaumenos le cere supușilor să îl slujească pe magistrat ca pe un Dumnezeu. Dar numai garanția reciprocității îi poate oferi actului politic toată puritatea sa. Este ceea ce crede Teofilact atunci când îi cere împăratului să îl vadă pe Dumnezeu în fiecare dintre supușii lui.

---

[1] *Ibid.*, 285 A.

[2] *Ibid.*, 285 B.

[3] *Ibid.*, 273 B.

[4] *BZ.*, 399-414.

IV. MIHAIL PSELLOS (1018-1096)[1]

I

Ioan Kyriotes,[2] episcop de Melitene, supranumit Geometrul,[3] contemporan al lui Psellos, poet eminent şi gânditor laborios, îşi arată preferinţa pentru operele inspirate de geniul grecesc. Prinţul Gregorios Magistros, care a trăit la Constantinopol între 1044 şi 1058, s-a dedicat unor studii savante, printre altele o traducere a lui Platon.[4] Un alt episcop, Ioan Mauropos de Euhaita, unul dintre cei mai buni melozi din Bizanţ, îl roagă pe Iisus să nu îi pedepsească pe Platon şi pe Plutarh, care atât prin gândirea lor, cât şi prin simţire au fost foarte apropiaţi de Legea pe care El însuşi a venit să o predice.[5] Iar Psellos a fost un strălucit elev al acestui Mauropos.[6]Au existat în Bizanţ, încă din secolul al IX-lea, prieteni înflăcăraţi ai culturii greceşti şi ai lui Platon.[7] Psellos va fi interpretul filosof al acestei admiraţii faţă de marele atenian şi faţă de greci. Am prezentat ideile principale ale infiltrării neoplatonismului în gândirea teologică prin Dionisie Pseudo-Areopagitul şi prin elevii Şcolii din Alexandria, Philopon şi Ştefan. Psellos, mult mai liber ca filosof decât ca teolog, se va inspira acum în mod mai direct din neoplatonism; platonismul lui va fi impregnat de acesta. Deşi admirator al lui Platon, Psellos este mai degrabă un înnoitor al neplatonismului. Şi el importă neoplatonismul în gândirea bizantină, dar într-un alt fel şi pe o altă cale.

---

[1] Gertrude Redl în *B.* 4, 198 şi în *BZ.*, 29,169: M. Sonny în *BZ.*, 3, 602 şi urm.

[2] *P.G.*, 106, 805-1002.

[3] J.Sajdak, Que signifie Κυριώτης γεωμέτρης?, *B.*, VI, 343-353.

[4] Langlois, *Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros*, în *Journal Asiatique*, seria VI, t. XIII, 11 şi 17.

[5] *P.G.*, 120, 1156 B, epigrama lui Platon şi Plutarh.

[6] A se vedea elogiul pe care Psellos îl face maestrului său în C. Sathas. *Bibliotheca greaca medii aevi*, vol. V, p. 142-167.

[7] A se vedea mai sus.

Înainte de a aborda fondul filosofic al gândirii sale, este potrivit să ne oprim la spiritul şi la metoda sa de predare la Universitatea din Constantinopol. Vom afla aici indiciile caracteristice ale ideii pe care Psellos şi-o făcea despre filosofie: „Înainte de a mă dedica studiului filosofiei", mărturiseşte el,[1] „am fost îndrăgostit de retorică". Această dragoste va continua toată viaţa; el se laudă că, spre deosebire de mulţi alţii, a avut grijă să nu neglijeze ştiinţa când a compus un discurs şi nici stilul împodobit şi turnurile oratorice, atunci când a tratat un subiect filosofic."[2] Aceeaşi idee este exprimată de mai multe ori. „Combin", spune el,[3] „filosofia cu retorica şi caut să fiu în armonie cu amândouă, cu ajutorul fiecăreia dintre ele."[4] Cu alte cuvinte, el consideră necesară armonia formei şi a conţinutului. „Grija pentru stil nu este deloc un obstacol pentru virtute".[5] Preocuparea faţă de stil a fost constantă: vrea să fie stilist şi chiar reuşeşte, într-adevăr, într-un mod strălucitor şi într-o manieră care ne obligă să-i căutăm modelele printre retorii greci, mai ales Dion Hrisostom.[6] Retorica exercită asupra lui Psellos un fel de fascinaţie: „Materia retorului", observă el, „nu este decât splendoarea limbajului, fie că vorbeşte, fie că scrie, că predă retorica sau că filosofia îi ocupă gândirea...; este ceea ce face ca retorul să nu fie nici atenian, nici spartan, ci cetăţean al universului. El este fulgerul şi tunetul însuşi, ale căror sunete şi tonuri sunt prezente peste tot".[7] În ciuda pasiunii sale pentru retorică, Psellos, dintr-o motivaţie pedagogică, nu are o atitudine subiectivă în privinţa vechii chestiuni care îi separa pe profesorii de retorică sau sofişti de filosofi. „Trebuie", îi scrie el unui tată, „să-ţi aşezi fiul la mijloc, între două fântâni, filosofia şi

---

[1] C. Sathas, *Op. cit.*, V, 88.

[2] *Ibid.*, IV, 121-122.

[3] *Ibid.*, V, 476.

[4] *Ibid.*, V, 256 şi IV, 121.

[5] *Ibid.*, V, 450.

[6] Cf. Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien au XIe siecle*, p. 133 şi urm.

[7] *P.G.*, 122, 1161 B.

retorica, şi să îi dai să bea din amândouă, din fiecare la rândul ei; dacă nu, tu vei face din el o inteligenţă lipsită de limbaj, dacă se va inspira doar din filosofie sau o limbă lipsită de inteligenţă, în cazul contrar."[1] Totuşi, filosofia şi retorica luate împreună nu sunt suficiente pentru formarea unui om complet, dacă nu li se adaugă ştiinţa politică; omul, cu toată retorica sa, nu va fi decât un „κύμβαλον ἀλαλάζον".[2] Există aici o trăsătură caracteristică a lui Psellos, pentru care nici filosofia, nici retorica nu sunt un scop în sine. Ele sunt mijloace de care se foloseşte pentru a educa tineretul bizantin, pe care l-a făcut, asemenea lui, să iubească cultura greacă. În zadar vom căuta la el un studiu autonom; aproape toate scrierile lui sunt răspunsuri la întrebări pe care i le puneau alţii; ele nu sunt rodul propriilor sale probleme, ci aici prevalează grija profesorului îndrumător. Dintr-un alt punct de vedere, valoarea filosofiei şi a retoricii este relativă, dacă nu chiar nulă; retorii şi filosofii, caldeenii şi egiptenii, comparaţi cu Scriptura Sfântă, sunt ceea ce este bronzul comparat cu aurul.[3]

Fidel ideilor sale, Psellos stabileşte la Universitate următorul program de studii: trebuia ca mai întâi debutanţii să se deprindă cu gramatica, cu retorica şi cu dialectica;[4] odată triviumul terminat, studenţii treceau la cursul superior, cel al lui Psellos, unde erau studiate aritmetica, geometria, muzica, astronomia, ştiinţele enumerate în cartea a IV-a din *Republica* lui Platon,[5] quadriviumul.[6] De aici, nu treceau la dialectică, aşa cum voia Platon şi în sensul în care voia,[7] ci la filosofie, considerată complementară

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 480; a se vedea şi p. 148 şi Νέα Σιών, t. VII, p. 510 (scrisoarea 11).

[2] C. Sathas, *op. cit.*, V. 148. [„chimval răsunător" – aluzie *1 Corinteni 13, 1;* n. tr.].

[3] *Ibid.*, V, 444.

[4] Chr.Zervos, *op. cit.*, p. 90.

[5] 521 C- 531 C.

[6] Cf. Chr. Zervos, *op. cit.*,p. 90.

[7] *Republica*, 532 şi urm.

tuturor ştiinţelor, unde se începea cu logica lui Aristotel. Studierea filosofiei, de altminteri, nu constituia un nou grad; ea era urmarea şi încununarea quadriviumului.

În cuvântarea funebră pe care i-a consacrat-o prietenului şi colaboratorului său, Nichita, care ocupase catedra de gramatică şi de retorică, Psellos oferă motivaţia acestei împărţiri a materiilor. Nichita, spune el, semăna cu un pictor care face doar schiţe, în timp ce eu făceam să iasă din aceste schiţe tablouri perfecte. Nichita, atunci când primea sufletele, acestea nefiind decât o hârtie albă, trasa pe ele primele linii ale educaţiei; primindu-le, la rândul meu, le dădeam forma perfectă cu ajutorul culorilor.[1] Este bine să precizăm că studiul gramaticii includea filologia în întregime. Studiul dialectelor scotea în evidenţă principalele legi ale limbii greceşti. Legea analogiei, care se aplica mai ales la explicarea declinării, ajuta la înţelegerea limbii într-o regularitate raţională. Teoriile ritmice şi muzicale veneau să completeze studiul limbii.[2] Pe scurt, se folosea mult de ştiinţa gramaticienilor din Alexandria. Dar, ne mai spune Psellos, Nichita pleca de la ideea că „grecii ascundeau deseori adevărul sub un văl"; ca atare, interpretându-i pe autorii clasici, „el se străduia cât putea de mult să ridice acel văl şi să pătrundă sensul ascuns al operelor lor".[3] Astfel, pentru a da un exemplu al rezultatelor metodei sale, „patria scumpă tovarăşilor lui Ulise, pe care vrăjile puternice ale vrăjitoarei Circe îi transformaseră în purcei, nu este altceva decât Ierusalimul ceresc, locul de unde am coborât în această lume plină de patimi."[4] Aceasta este metoda alegorică ce ne aminteşte atât de stoici, cât şi de Părinţii Bisericii şi, în acelaşi timp, ne arată măsura în care predarea ştiinţei de către Nichita era departe de a fi autonomă şi pozitivă. Vom vedea că Psellos însuşi a folosit mult

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 93.

[2] Cf. Cher, Zervos, *op. cit.*, p. 92.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 92; Chr. Zervos, *op. cit.*, 92.

[4] Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 92.

alegoria în interpretarea vechilor mituri, a proverbelor şi a tradiţiilor populare.

Dar Nichita nu era singurul care se ocupa de predarea filologiei. Psellos preda şi gramatica; preferinţele sale mergeau spre examinarea legilor care dominau arta oratorică, deoarece voia ca studenţii săi să înveţe calităţile stilului. Examenul teoretic era urmat de exerciţii practice şi de lectura şi explicarea textelor din oratorii şi poeţii aleşi pentru calităţile formei şi interesul conţinutului. Ni se spune că, în acest examen, Psellos îl urma pe Hermogene din Tars.[1] Nu este nicio îndoială că el cunoştea scrierile lui Hermogene şi că le folosea, dar, după mărturisirea lui, scopul era de a preda retorica antică, „cea care îi plăcea însuşi lui Platon", o retorică pe care elevii lui nu o plăceau, preferând-o pe cea a lui Hermogene şi pentru care, mai adaugă el, îndrumătorii săi erau Platon şi Aristotel.[2] Trebuie să mărturisim că Psellos excela în această responsabilitate, atât graţie vastelor sale cunoştinţe – el este spiritul cel mai deschis şi cel mai universal al Bizanţului – cât şi datorită gustului său rafinat". „Psellos", zice Nicolae Iorga, „îşi făuri o limbă nouă, cu fraza lungă şi nobilă, o limbă plină de patos şi fină, încărcată de cuvinte uitate, cu rezonanţă impunătoare, pe care ştia totuşi să le folosească fără a da impresia că le caută, ca şi cum ar face parte din limbajul lui obişnuit."[3] Pentru a-şi forma stilul, el ne spune că, în afară de poeţi, îi citise cu răbdare şi cu asiduitate pe Demostene, Isocrate, Aristide, Tucidice, Platon, Plutarh, Lysias.[4] Acest studiu îi permise să înţeleagă stilul propriu al fiecăruia; el dă dovadă, într-adevăr, de un simţ just al particularităţii fiecărui scriitor. Îi critică pe cei care îl compară pe Platon cu Lysias şi cu Tucidide.[5] Platon, susţine el, este o fiinţă divină, dar dificil de imitat; chiar ceea ce pare la el, graţie clarităţii,

---

[1] *Ibid.*, p. 96.

[2] Νέα Σιών, t. VIII, p. 510 (scrisoarea a XI-a).

[3] *B*, 2, 270.

[4] Fr. Boissonade, *De operatione daemonum*, p. 49.

[5] *Ibid.*, p. 50-51.

uşor accesibil, este înalt şi abrupt;[1] „Dacă în faţa lui", adaugă acesta, „nu ar exista Grigorie (Teologul), mare atât prin virtute cât şi prin limbă, aş zice că Platon este dincolo de comparaţii."[2] Doar după ce s-a format la şcoala celor mari, Psellos a căutat harul la Lucian şi la Filostrat din Lemnos[3], care l-a captivat mai mult decât s-ar putea crede.[4] Studiile sale i-au arătat că în arta discursului nu stă totul în har: discursul trebuie să fie când cald, când dur, când maiestuos şi decent, iar, în alte momente, să se lase purtat de acesta. În general, conchide el, folosirea corectă a limbajului este un lucru variabil.[5] Inspirându-se din atât de multe surse, Psellos ajunge la eclectism: „M-am eliberat", spune el, „de virtutea şi de forma stilului propriu fiecăruia dintre ei; discursul meu este împodobit cu calităţile tuturor; astfel, calităţile particulare ale tuturor se topesc într-o singură formă (ἰδέα). De aici rezultă că eu sunt unul, constituit din mai mulţi; dar, dacă cineva îmi citeşte cărţile, va vedea mai mulţi ieşind dintr-o singură rădăcină".[6] Vom afla un eclectism analog în gândirea sa filosofică.

Pentru predarea ştiinţelor din quadrivium, Psellos a folosit manualele lui Nicomah din Gerasa, al lui Euclid, al lui Diofant şi al lui Theon din Smirna pentru matematică, ale lui Ptolemeu şi Proclus pentru astronomie, al lui Aristoxene pentru muzică. În materie de ştiinţe fizice şi naturale insistă mai ales asupra teoriilor privind recele şi caldul, uscatul şi umedul, explicarea fenomenelor meteorologice şi a cutremurelor şi descrierea Pământului. Divinaţia, astrologia şi povestirile fantastice nu sunt excluse. Se străduieşte, dimpotrivă, să arate, dezvoltându-le, modul în care faptele

---

[1] *Ibid.*, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 52.

[3] *Ibid.*,; cf. C. Sathas, *op. cit.*, IV, p. LII şi August Mayer, *Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz*, în: *BZ*, XX, p. 20-100, şi textul, p. 48-60.

[4] C. Sathas, *op. cit*, V, 329.

[5] Fr. Boissonade, *op. cit.*, p. 49.

[6] *Ibid.*, p. 52.

constatate în aceste domenii nu sunt extraordinare decât în aparenţă; în realitate, şi ele sunt dominate de legi ştiinţifice.

Obiectivul cursului de filosofie era să ofere, prin intermediul logicii şi al fizicii aristotelice, fundamentele gândirii filosofice şi să servească, în acelaşi timp, drept punct de plecare pentru studierea chestiunilor speculative. Filosofia nu era decât un stadiu pregătitor pentru metafizică, iar aproape tot materialul pentru aceasta din urmă venea nu de la Aristotel, ci de la Plotin, Proclus şi Platon. Doctrinele filosofice ale metafizicii erau în sfârşit raportate la teologie, la filosofia primă, iar în lumina lor studenţii erau invitaţi să interpreteze textele teologice. Având în vedere toate acestea, putem înţelege sensul perfect al definiţiei pe care Psellos îl dă lecţiei: „Lecţia este perfecţiunea sufletului, reducerea şi înălţarea lui sau întoarcerea sa la binele suprem."[1]

În afară de filosofie, istoria filosofiei şi exegeza povestirilor legendare, a tradiţiilor şi a aforismelor populare constituiau materii din stadiul pregătitor pentru metafizică, când nu serveau drept argumente la a dovedi adevărul rezultatelor obţinute. Istoria filosofiei nu se oprea doar la gândirea greacă, ci cuprindea gândirea Orientului (Caldeea, Egipt, Palestina), inclusiv gândirea hermetică. Pe de altă parte, analiza tradiţiilor populare şi a povestirilor legendare ale Antichităţii reuşea să recupereze idei sublime, pe care Psellos le raporta la creştinism. Acest program de studii arată marele rol, rolul central conferit tradiţiei greceşti. Acesteia i se cerea, în principal, să formeze nu numai gustul şi judecata de valoare a celor tineri, ci şi să le împodobească sufletul cu valori morale. Dar – iar acest lucru trebuie reţinut – Psellos are grijă să arate această tradiţie grecească, atât în perfecţiunea sa, cât şi în imperfecţiunea sa. Deşi desăvârşită, tradiţia elenică nu era mai puţin precreştină.

Mişcarea ideilor la Psellos este în mod clar dominată de opinia că gândirea şi civilizaţia greacă nu formează, în ciuda perfecţiunii

[1] *Id., op. cit,* p. 136.

lor, decât un stadiu pregătitor. Vechii Părinți ai Bisericii, pentru a-și permite să-i studieze cu folos pe filosofii greci, făcuseră din ei discipolii lui Moise. Psellos îi vede ca pe niște precursori ai creștinismului. Există aici un nou punct de vedere care-l descoperă pe filosoful Psellos: un filosof care înțelege gândirea umană într-o progresie orientată, prin natura spiritului, spre perfecțiune. De altminteri, prezentându-i pe greci ca pe niște creștini ce nu-și conștientizau apartenența, el îi reabilitează în ochii bizantinilor. Pe de altă parte, putem vedea în această atitudine forma finală pe care a luat-o gândirea bizantină în efortul său de a se lega intim de Antichitatea clasică; reabilitării care a avut loc astfel, în ultimele cinci secole ale Bizanțului, îi urma Renașterea. În efortul său de reabilitare, Psellos va găsi în interpretarea alegorică un sprijin prețios. Plecând de la ideea că perfecțiunea supremă este conținută în învățătura creștină, Psellos putea să ia din civilizația greacă orice manifestare, orice idee care, în viziunea sa, anunță creștinismul și orientează spiritul spre el. Respectiva abordare i-a dat ocazia de a se mișca liber în Grecia antică; gândirea sa, ca și limbajul, de altminteri, sunt în totalitate impregnate de ea. Dar Psellos a mers chiar mai departe; înțelegând prin studiu trecutul umanității, el caută peste tot, chiar în științele oculte, elementele care i-ar permite să încerce o sinteză a tuturor sistemelor de gândire, deoarece fiecare, din punctul său de vedere și în felul său, arată mișcarea spiritului spre perfecțiune. Acest efort, de inspirație plotiniană, se lasă doar schițat în opera lui Psellos, și trădează, în felul său, eclectismul gândirii sale. În spiritul unificator al lui Leibniz, mult mai târziu, această atitudine își va găsi expresia sa perfectă și totală.

2

Analizarea unui alt aspect – luptele filosofice în care s-a implicat Psellos – ne va permite să schițăm mai bine cadrul gândirii sale. Pe de altă parte, într-adevăr, Psellos a trebuit să lupte împotriva înfloririi ideilor teurgice și oculte, iar pe de altă parte, acuzat el

însuşi de elenism, chiar de tendinţe păgâne, s-a văzut obligat, nu doar să facă o mărturisire de credinţă, ci şi să îşi justifice ataşamentul faţă de Platon şi să expună clar modul în care înţelegea gândirea şi civilizaţia greacă.

Două personaje importante, Ioan Xiphilin şi Mihail Cerularie, amândoi prieteni ai lui Psellos şi patriarhi de Constantinopol, ne arată măsura în care ocultismul devenise important în epocă. Xiphilin amesteca filosofia lui Aristotel şi dogmele creştine cu astrologia şi magia orientale.[1] Cerularie a fost, şi el, după spusele lui Psellos,[2] acaparat de o pasiune intensă pentru astrologie, ştiinţele oculte şi reveriile mistice. Avea frecvente discuţii cu taumaturgii de tot felul, mai ales cu cei doi călugări din Chios, Ioan şi Nichita, şi cu văzătoarea Dositeea, care juca pentru cei doi călugări rolul Pythiei.

Psellos l-a acuzat pe Cerularie de elenism şi de caldeism.[3] Prin elenism el înţelege păgânismul, mai bine zis doctrina inspiraţiei divine prin intermediul Pythiilor. Prin caldeism, el înţelege doctrinele teurgice ale neoplatonicilor. Psellos afirmă, de asemenea, că Cerularie a crezut în spiritele materiale şi că, asemenea nestorienilor, accepta că Maica Domnului a avut dureri în momentul naşterii lui Iisus Hristos. Spune atât de multe lucruri contra neplatonicilor, în privinţa doctrinelor lor taumaturgice, adoptate de Cerularie, încât a fost considerat de istorici un duşman al neoplatonismului.[4] Psellos îi reproşează în mare lui Cerularie că nu a ştiut să pună în legătură, într-o manieră filosofică, adevărurile credinţei şi obiceiurile greceşti,[5] uitând că nu există decât un duh imaterial, a cărui măsură este puritatea minţii şi perfecţiunea sufletului.[6]

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 459-462.

[2] Acuzaţie adusă patriarhului Mihail Cerularie (acest discurs nu a fost, poate, niciodată pronunţat, deoarece nu a avut loc vreo judecată), editat de L. Bréhier, in *Revue des Études grecques*, t. XVI, p. 375-419 şi t. XVII, p. 35-75. Acuzaţia a fost adusă la ordinul împăratului.

[3] *Ibid.*, t. XVI, p. 386-390 şi p. 414.

[4] Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 195, nota 1.

[5] *Revue des Études grecques*, t. XVI, p. 392.

[6] *Ibid.*, p. 387.

Divinația, astrologia, magia, demonologia, teurgia, tot ceea ce Psellos numea științele caldeenilor și tot felul de superstiții par foarte răspândite în societatea bizantină; de exemplu, doctrina demonologică a euhiților avea adepți chiar și în orașul Constantinopol. În toate sferele societății, în cele mai înalte, ca și în cele mai joase, erau urmate cu un interes din ce în ce mai mare practicile astrologilor și ale magicienilor, care nu erau, în general, greceşti, ci proveneau de la egipteni sau de la asiatici. A fost atunci considerată necesară o muncă de epurare, care ar permite utilizarea fără pericol a principiilor școlilor antice în expunerea doctrinei creștine. Rechizitoriul contra lui Cerularie și discuția cu Xiphilin ne arată că Psellos a întreprins lucrarea. În același timp, documentele ne arată marea deschiere spirituală a acestuia. Psellos a avut dreptate. Ocultismul era ostil folosirii minții în mod sănătos; în plus, făcea să dispară fundamentul cel mai solid al creștinismului,[1] care este adorarea Duhului prin duhul cel mai pur care există în noi. „Al nostru Sfânt Grigorie", spune Psellos în expunerea despre oracolele caldeenilor,[2] „face să se înalțe sufletul spre Dumnezeu prin rațiune și prin contemplare; prin rațiunea cea mai inteligibilă și cea mai bună; prin contemplație, care este iluminarea ce ne vine de sus. Platon consideră că ființa, deloc vizibilă, este înțeleasă prin rațiune și prin gândire, dar caldeenii nu fac altceva decât să întărească materialitatea sufletului prin ceremonii materiale, prin plante, pietre, incantații." Vedem bine din acest text în ce spirit gândirea greacă reprezintă, după Psellos, un stagiu pregătitor și perfecțiunea pe care i-a adus-o creștinismul. În efortul său de a delimita ceea ce este propriu spiritului grecesc, Psellos ne spune că, atunci când urmează spiritul egiptenilor, Platon ne vorbește de cai, de care ale zeilor ușor de condus, de sămânța aripilor sufletelor și de alte lucruri asemănătoare, în timp ce atunci

---

[1] Împăratul Alexis I a fost și el ostil față de astrologie; sub influența ei, credea acesta, credincioșii își pierdeau speranța în Dumnezeu. Fiica sa, Ana, dimpotrivă, așază astrologia printre științe (*Alexiada*, I, p. 291).

[2] *P.G.*, 122, 1131 A.

când tratează subiectele în maniera gândirii greceşti, aduce probe. Este ce Aristotel face mereu, neţinând deloc cont de miturile egiptenilor şi procedând mereu prin raţionament silogistic specific omului, ἀνθρωπικώτερον.[1] Atunci, specificul spiritului grec şi a celui uman, în general, este, după Psellos, de a recunoaşte că nu trebuie să ne bazăm decât pe propriile noastre puteri pentru a percepe adevărul, puteri care sunt raţiunea silogistică şi apodictică. Iată sensul lui ἀνθρωπικώτερον. Vom vedea mai departe care va fi atitudinea lui Psellos faţă de gândirea greacă, astfel concepută. Cât despre ştiinţele caldeenilor, Psellos le combate, rămânând fidel tradiţiei ortodoxiei, aşa cum este ea formulată la Părinţii Capadocieni, la Philopon şi Ioan Damaschinul, şi dând dovadă de un raţionalism ferm şi pozitiv. Astfel, respinge superstiţiile populare şi dă explicaţii ştiinţifice fenomenelor care se produc;[2] de exemplu, fenomenul de rezonanţă într-o cameră din Nicomidia, considerat miraculos, este explicat într-un spirit deosebit de pozitiv.[3] La fel, în *Chrysopee*,* încearcă să explice procedeele alchimiste reducându-le la noţiunea elementelor.[4] În rezumatul la *Oracolele caldeene*, cartea sfântă a neoplatonicilor, şi în comentariul pe care îl face acesteia, deşi scopul lui este de a arăta acordul şi dezacordul dintre oracole, dintre Platon şi creştinism, găseşte ocazia de a se pronunţa, în mod clar, contra ceremoniilor şi contra anumitor dogme caldeene.[5] Orice fel de aberaţie, orice practică magică şi divinatorie îi inspiră o profundă aversiune. Lui nu-i plac sentimentele care deprimă şi degradează gândirea umană; el vede perfecţiunea omului în înflorirea naturală a tuturor facultăţilor

---

[1] *Leçon académique*, ed. Sathas, în: *Bulletin de correspondance hellénique*, 1877, p. 128. a se vedea mai sus, p. 147.

[2] C. Sathas, *op. cit.*, V, 571, 572.

[3] Fr.Boissonade, *op. cit.*, 58-62.

* Acest termen desemnează arta de a produce aur prin procedee alchimice, pusă pe seama caldeenilor, deci astrologiei de sorginte asiatică. (n. tr.).

[4] J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, 25-26.

[5] *P.G.*, 122, 1131 C, 1133 A.

intelectuale, iată de unde violența criticilor sale contra doctrinei caldeene. Totuși, rămâne și un adept plin de zel al aceleiași doctrine. Acesta nu este un paradox. Același Proclus, care, în calitatea lui de teurg, este numit de Psellos sursă de monstruozități,[1] este admirat de el ca nimeni altul în calitatea acestuia de filosof:[2] „El este filosoful naturii divine care a aprofundat toată filosofia". Prin intermediul lui Proclus, Psellos a putut să revină la izvorul gândirii pure a lui Plotin, iar de aici, la cea a lui Platon. În orice caz, Psellos ne spune că nu este un dușman al platonismului, ci că vrea să rămână un metafizician speculativ și doar atât. De aceea, îi reproșează și lui Hermes Trismegistul că nu a știut să se păstreze în simplitatea, claritatea, caracterul drept, sincer și divin al Scripturii, ci că a cedat pasiunii învățaților greci pentru alegorii și magie.[3]

Așa cum vedem, Psellos respinge ocultismul, deoarece consideră că face inexistentă partea spiritului. Rațiunea greacă a trebuit să lupte de foarte mult timp împotriva invaziei acestor idei fascinante ale gândirii asiatice. Ea a continuat aceeași luptă sub forma sa creștin-ortodoxă. Pe de altă parte, Bizanțul, prin natura populațiilor sale, – mai ales în partea asiatică și africană –, a fost, încă de la început, favorabil unei încrucișări de idei, unui amestec al celor două lumi, lumea asiatică și lumea creștin-grecească. Este ceea ce face ca epoca bizantină să ofere un interes deosebit pentru studiul schimburilor de idei și de culturi la frontierele Asiei. Astfel, pentru a da un exemplu, religia lui Mithra își păstrează specificul originii în Asia occidentală și chiar până în Tracia, în doctrina euhiților. Aceasta este o mixtură persano-babiloniană așezată în tipare elenistice.[4] Sub numele de gnoză, amestecul luase mai multe forme încă din primele secole ale creștinismului. El a dat

---

[1] M. Psellos, *De la pluie, des éclairs et du tonnerre*, ed. L. Jan; a se vedea și Chr. Zervos, *op. cit.*, 199.

[2] *Accusation du patriarche Michel Cérulaire*, ed. L. Bréhier, p. 17; același text se află în: *Revue des Études grecques*, t. XVI, p. 391.

[3] *P.G.*, 122, 1153 C.

[4] Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, p. 73.

naştere unui mare număr de erezii şi i-a preocupat mult, prin respingerea ei, pe Plotin, ca şi pe Părinţii Bisericii, în efortul de a elabora dogma creştină şi de a salva puritatea raţiunii greceşti.[1] Este emoţionant de constatat că, în ciuda multor condiţii defavorabile înfloririi sale, în ciuda tuturor piedicilor, raţiunea greacă a mai reuşit, sub forma sa creştină, să blocheze drumul în faţa invaziei gândirii asiatice.

Atitudinea lui Psellos este importantă prin condamnarea ocultismului, care survine după studierea aprofundată şi detaliată a tuturor metodelor şi a tuturor subiectelor ocultismului.[2] Seria de scrieri pe care el i-a consacrat-o, mai ales tratatul sub formă de dialog *Despre lucrările demonilor,* sunt deosebit de interesante, atât prin analiza obiectivă şi minuţioasă pe care Psellos o face deseori, cât şi prin spiritul ştiinţific cu care priveşte ocultismul. Interesul creşte din cauză că Psellos a folosit pentru scrierea lor, mai ales în cazul tratatului de mai sus, manuale care ne lipsesc.[3] Spune despre el însuşi că iubirea lui nestăvilită pentru întreaga cunoaştere l-a obligat să citească tot.[4] Câştigul pe care l-a obţinut astfel este capacitatea de a spune că în toate acestea nu este nimic limpede şi nimic adevărat[5] şi de a afla că aici sunt credinţe ale celor simpli de care profită teurgii.[6]

În elanul său combativ la adresa oricărei forme de delir inspirat de zei, Psellos condamnă chiar şi acel δαιμόνιον al lui Socrate şi chiar pe Platon, luând la propriu ceea ce Socrate zice în *Phaidros* cu privire la μανία.[7] Totuşi, el trage concluzia că în afara

---

[1] *Ibid.*, 79.

[2] C. Sathas, *op. cit.*, V, 478.

[3] C. Sathas, în *Bulletin de correspondance hellénique*, I, (1877), p. 123-133, 194-208 şi 309-320, arată serviciile pe care a putut să le facă Psellos pentru studierea literaturii clasice.

[4] C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, V, 54 şi 58.

[5] *Ibid.*, 56; cf. Fr. Boissonade, *op. cit.*, 36-43; a se vedea şi περὶ παραδόξων ἀναγνωσμάτων, ed. Westermann, p. 148.

[6] C. Sathas, *op.cit.*, 478.

[7] *Phaidros*, 244 a-e.

relelor cauzate de mişcările greşite ale materiei şi care sunt vindecate de medici, există şi altele ca ἐνθουσιασμοί, μανίαι, κατοχαί* etc., care sunt rezultatul acţiunii demonilor. Aceste evenimente, prezentate şi de Evanghelii, ne conving de existenţa demonilor.[1] Magii folosesc purificările şi incantaţiile pentru a respinge demonul, pe când creştinul nu se va folosi decât de credinţa sa în Dumnezeu. Clasificarea demonilor, pe care Psellos îi acceptă în tratatul său, ne permite să vedem că tradiţia demonologică îi vine, în mare parte, din neoplatonism, aşa cum a remarcat E. Bréhier[2] într-o ultimă analiză la *Epinomis* al lui Platon. Această demonologie ne poate arăta doar ea în ce măsură contribuţia gândirii orientale, în special cea din Caldeea, a materializat idealismul platonic. Conform ideilor lui Origen, ale Sfântului Vasile şi ale lui Ioan Damaschinul,[3] Psellos mai recunoaşte că spiritele, respectiv demonii, au trupuri, care le permit doar să acţioneze în lume. În orice caz, în această chestiune delicată, evident este efortul lui de a nu fi de acord decât cu un minim de opinii ce decurg din dogma creştină şi de a condamna tot restul ca fiind lucrarea unui şarlatanism ruşinos.

Cât despre reveriile mistice pe care i le reproşează lui Cerularie, este posibil să nu fie vorba decât de un misticism transcendent, atât de mult la modă în epocă. Să nu uităm că Cerularie este contemporan cu Stithatul. Acest misticism, spune Psellos, îi permite lui Cerularie să ia decizii în toate chestiunile cu o fermitate dogmatică şi cu o profundă siguranţă „ca şi cum ar fi posedat tabletele lui Zeus".[4] Spirit curios în toate,[5] fără încetare în mişcare de la un obiect la altul, este firesc să fi fost scandalizat de

---

* Inspiraţii, deliruri, posedări (n. tr.).

[1] Fr. Boissonade, *op. cit.*, 1-36.

[2] *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 3, (1929), p. 227-228. A se vedea şi discuţia despre demonologie în viziunea lui Psellos, discuţie pe care o face Svobodo şi care e analizată de M.St. Kyriakides în *BZ*, 28, p. 110-115.

[3] Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 202.

[4] C. Sathas, *op. cit.*, V, 506-507.

[5] *Ibid.*, p. 455 şi urm.

ceea ce el numea intransigenţă dogmatică, de o intransigenţă ce nu putea rezulta decât din vederea directă a lucrurilor divine. Să amintim că teologia mistică a atras mereu ostilitatea raţionaliştilor şi că Simeon Noul Teolog a fost persecutat dur de aceştia. Totuşi, Psellos însuşi, dând[1] o explicaţie alegorică a prezenţei lui Dumnezeu în faţa lui Moise, pe Muntele Sinai, a realizat descrierea stării de iluminare, stare care nu este, fără nicio îndoială, străină de intransigenţa dogmatică: „Odată aflaţi aici", spune el, „vedem şi nu cugetăm sau, mai bine spus, nu ne dăm seama că gândim, căci faptul de a gândi aparţine unui grad inferior de cunoaştere, acesta fiind perceperea unei substanţe particulare. Oricine îşi dă seama că gândeşte, este împărţit în două tipuri de cunoaştere; dar împărţirea nu este decât o depărtare de ceea ce este cel mai bine, nu este decât o coborâre". Aceasta este tema centrală a teologiei mistice. Dar, lucru curios, Psellos se crede un inovator în aceste subiecte ce de mult timp formau tradiţia spiritualităţii bizantine şi pe care Simeon le tratează identic. „Primind aceste doctrine", continuă el, „de la caldeeni (neoplatonici), eu le-am supus credinţelor noastre".[2] Cuvântarea funebră a lui Xiphilin îi oferă, de asemenea, lui Psellos ocazia de a trasa drumul pe care sufletul îl urmează pentru îndumnezeirea sa. Un drum care ne aminteşte de teologia mistică. Sufletul începe, spune el în mare, prin a contempla viaţa inteligibilă care îl face să posede cele mai bune lucruri fără a raţiona; de aici, lăsând în urmă orice proprietate şi operaţie, se înalţă spre ceea ce este perfecţiunea propriei sale vieţi, adică spre unitatea fiinţei sale. Aceasta îi va permite să se unească cu Unul, să fie spirit şi minte şi Dumnezeu.[3]

Trebuie oare să presupunem că Psellos nu cunoştea mişcarea lui Simeon şi scrierile lui Dionisie Pseudo-Areopagitul? „Eu ştiu", continuă el, că, „filosofând asupra a ce este dincolo de indivizibilitatea inteligibilă, nu spun lucruri credibile pentru cea mai

---

[1] *Ibid.*, p. 449.

[2] C. Sathas, *op. cit.*, V. 449.

[3] *Ibid.*, IV, 445; cf. *P.G.*, 122, 1144 G.

mare parte a oamenilor".[1] Trebuie, mai curând, să presupunem că Psellos, considerând teologia mistică o mișcare cu origine creștină, crede că este primul care descoperă că neoplatonismul a tratat subiecte asemănătoare într-un ritm de gândire identică și că poate să se folosească liber ca un filosof creștin de forma abstractă și de termenii și formulele școlii lui Plotin. Dacă situația este aceasta, atunci ceea ce el îi reproșează lui Cerularie este că misticismul lui nu este decât o reverie; el nu este fondat, ca și misticismul lui, pe un sistem de gândire, pe o elaborare metodică.

Acum trebuie să revenim la raționalismul lui Psellos pentru mai multe precizări. Psellos pleacă de la principiul general că orice ființă este condusă de legi proprii naturii sale, că fiecare ființă și fiecare fenomen au o cauză proprie.[2] Determinismul universal este efectul simpatiei universale, a cărei acțiune nu este împiedicată de distanțe.[3] Vedem că o doctrină stoică îi servește drept fundament lui Psellos pentru concepția despre înlănțuirea ființelor materiale. Nu dispunem, spune el, de niciun al mijloc de a ajunge la explicarea faptelor în afara cercetării, cu propria rațiune, a cauzei lor naturale. De acest gen sunt, într-adevăr, cele câteva explicații pe care Psellos îndrăznește să le propună în privința divinației prin intermediul lucrurilor vegetale,[4] sau despre proprietățile pietrelor prețioase.[5] Rațiunea greacă, ne mai spune Psellos, vede în Demiurg (Dumnezeul-Creator) cauza tuturor ființelor și a tuturor fenomenelor. Totuși, considerându-L pe Dumnezeu o cauză extremă, ea își permite să caute cauzele viitoare.[6] Acest principiu este implicat și în toată gândirea filosofică și științifică a lui Psellos. Iată sub ce formă îl introduce în gândirea creștină: „Eu știu", zice el, „că Dumnezeu veghează totul, că El este principiul

[1] C. Sathas, *op. cit., l.c.*

[2] *Ibid., op. cit.* V, 477.

[3] *Ibid.*

[4] *L'inspection divinatoire des omoplates*, ed. R. Hercher, *Philologus*, 1853, p. 168.

[5] *P.G.*, 122, 888 A.

[6] C. Sathas, *op. cit.*, V, 479.

a toate; totul provine de la El şi totul îşi are originea în El. Dar, deşi eu ştiu aceasta, cred că natura se află între Creator şi fiinţele create; ea este ca mâna cauzei prime care, prin intermediul său, deşi rămâne ea însăşi imobilă, conduce lucrurile de aici de pe pământ".[1] Urmându-i pe stoici, ajunge să admită că filosoful, folosindu-şi raţiunea, trebuie să ştie tot şi să facă tot; căci filosofia este, şi din punctul lui de vedere, arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor.[2] Dar acordul lui cu stoicii se limitează la ceea ce este accesibil raţiunii. „Căci", spune el formal, „dacă orice lucru are cauza sa, aceasta nu înseamnă că nu există realităţi inaccesibile raţionamentului şi demonstraţiei, cum susţin stoicii şi Eunomie";[3] iar dacă orice lucru îşi are cauza sa, raţiunea sa de a fi nu înseamnă că orice cauză este cunoscută de toţi. Cea mai mare parte, susţine Psellos, scapă raţionării noastre, iar în aceasta constă apariţia a ceea ce este minunat.[4] „Tot ce este inefabil în natură, chiar faptele care depăşesc natura, deşi au o cauză a propriei lor existenţe, nu au o cauză pe care noi o cunoaştem."[5] „Nu putem aborda divinul în integralitatea sa, iar nu toată natura poate fi înţeleasă de raţiune."[6] Rezultă clar de aici că, înţelegerea prin raţiune este limitată şi că există două cauze principale ale neştiinţei noastre. Pe de o parte, este natura obiectului, cum ar fi fiinţa lui Dumnezeu, care îi este inabordabilă omului, iar pe de altă parte este vorba despre natura raţiunii, care nu poate să lucreze eficient decât în cadrul anumitor presupuneri. Sarcina raţiunii este de a căuta de ce se întâmplă astfel; o părere nu poate fi satisfăcătoare pentru o asemenea nevoie.[7] Raţiunea poate să reuşească, cu condiţia ca să plece de la principii admise; este singurul mod de a folosi raţiunea şi care ar fi firesc

---

[1] Fr. Boisonnade, *op. cit.*, 150.

[2] *Ibid.*, p. 120.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 445.

[4] *Ibid.*, V, 477.

[5] *Ibid., op. cit.*, V, 480.

[6] *Ibid.*, V, 414.

[7] *P.G.*, 122, 1031 AB.

omului.[1] Din fericire, mai presus de raţiune avem mintea, a cărei lucrare este aceea de a reuşi să afle lucrurile într-un mod superior demonstraţiei şi în mod direct, asemenea senzaţiei. Mintea nu are nevoie de cugetare, ea nu operează decât la cei care au atins punctul suprem al purificării şi al ştiinţei...; mintea este perfecţiunea supremă a sufletului.[2] Dacă este aşa, esenţial va fi dacă vom şti în ce mod trebuie să procedăm de fiecare dată. Psellos nu uită să ne dea câteva precizări metodologice foarte interesante. „Ştiind", spune el, „de la cei mai buni filosofi că există o ştiinţă superioară oricărei demonstraţii şi perceptibilă doar de o minte precaut entuziastă, nu am neglijat-o, ci am luat din cărţile secrete pe care le-am întâlnit tot ce era potrivit capacităţilor mele. Nu mă voi lăuda că am învăţat cu exactitate toate aceste lucruri, iar dacă cineva mi-ar spune că posedă mijloacele de a reuşi, nu aş crede. În opinia mea, dintre toate ştiinţele, trebuie să ne însuşim una, ca un loc prietenos, iar apoi să ne îndreptăm spre celelalte cu multă profunzime, dar să ne întoarcem mereu la ştiinţa care a servit drept punct de plecare. Această metodă pare că nu depăşeşte cu nimic facultăţile pe care noi le-am primit de la natură."[3] Odată admisă metoda, mai trebuie, pentru a duce la bun sfârşit lucrarea raţiunii, să dăm dovadă de imparţialitate şi să ne păstrăm gândirea şi sufletul independente de orice se întâmplă în jur.[4] Suntem imparţiali când nu supunem gândirea şi voinţa, ci când luăm o decizie în funcţie de valoarea lucrului judecat.[5] Există o altă greşeală, foarte gravă, de care trebuie să ne ferim. Când avem de rezolvat o chestiune de gramatică, va trebui să-i căutăm soluţia cu mijloacele proprii ştiinţei gramaticale; a raporta problema la ipoteze străine gramaticii pentru a o rezolva este o absurditate. La fel, atunci când îl explicăm pe Platon trebuie să facem apel la ipotezele lui

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 506-507.

[2] *P.G.*, 122, 1031 BC.

[3] C. Sathas, *op.cit.*, IV; 121; traducerea este preluată din Zervos, *op.cit.*, 197.

[4] Fr. Boisonnade, *op.cit.*,136.

[5] *Ibid.*, 125.

Platon, şi nu la ideile proprii.[1] Eu, spune Psellos, eu nu aş face niciodată aşa.[2] Raţionalismul nu îl împiedică să se folosească de raţionamente inductive: „Îmi plac la fel ca raţionamentele deductive".[3] Dar – să reţinem – niciun exerciţiu al raţiunii nu are sens decât dacă se prezintă ca finalitate a filosofiei prime. „Pentru a ajunge la acesta, pentru a mă iniţia în ştiinţa pură, am studiat mai întâi matematica, am contemplat ce este netrupesc; ştiinţele matematice sunt la mijlocul dintre corpurile naturii, minte, care le este străină şi fiinţele ca atare cu care mintea se află în armonie. Am făcut aceasta cu scopul de a înţelege ceea ce se află deasupra ştiinţelor matematice, chiar deasupra minţii şi a fiinţei".[4] Este clar că Psellos este, în cazul de faţă, un elev al lui Platon. Aristotel nu îl mulţumeşte. Vorbim de raţionalismul lui Psellos, dar e mai potrivit să îl numim, mai general, dialectician. „Am urmărit", mai spune el, „în studiile şi în cercetările mele, în toate ştiinţele şi în teologie, modul omenesc de a trage concluziile prin principiile admise, în timp ce ştiinţa ta – este vorba de Cerularie – şi teologia ta îţi vin din principii pe care noi nu le ştim, de care nu am auzit vorbindu-se; fără a studia, tu îţi descoperi chiar ştiinţa şi chiar înţelepciunea."[5] El ne spune despre ştiinţa lui Cerularie că este ἀπόρρητος şi τελεστική. Cerularie nu cunoaşte ştiinţa care are drept sursă raţiunea şi contemplaţia potrivită.[6] „Şi totuşi", continuă el, „aceasta constituie sprijinul meu, iar la mine, la raţiune, vei face apel când vei vrea să teologhiseşti".[7] Iată limbajul dialecticianului care vizează, prin intermediul misticii lui Cerularie, înclinaţia iraţională pe care Psellos a cunoscut-o foarte îndeaproape

---

[1] *Revue Hermes*, 1899, p. 316; a se vedea şi *Annuaire de la Société pour l'encouragement des études grecques*,1875, p. 215.

[2] Fr. Boissonade, 69.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 55

[4] *Ibid.*, *op. cit.*, IV, 121.

[5] *Ibid.*,V, 506-507.

[6] C. Sathas, *op. cit.*, V, 509.

[7] *Ibid.*

la monahii de la mănăstirea de pe muntele Olimp din Bitinia, valul mistic și antidialectic care cuprindea din ce în ce mai mult Bizanțul sub numele de teologie mistică.

Raționalismul lui, totuși, nu îl împiedică pe Psellos să recurgă deseori la alegorie și să se limiteze în tratatul lui *Despre proprietățile pietrelor prețioase*[1] doar la examinarea proprietăților misterioase ale pietrelor. Și, ca pentru a se justifica, ne spune că cea mai mare parte a timpului natura este de o așa manieră, încât nu putem recurge la demonstrații nici inductive, nici deductive; în locul unei credințe ce rezultă din dovezi trebuie să ne mulțumim cu ceea ce vedem. Astfel, proprietatea diamantului, se întreabă el, nu este oare dincolo de orice putere de gândire?[2] Peste tot în natură, în animale, ca în pietre și în plante, se află proprietăți misterioase.[3] Rezultă că, dacă filosofii pot da dovadă de spirit demonstrativ și rațional în chestiunile abstracte, nu același lucru se întâmplă cu științele fizice și naturale. Natura este încă plină de mister, iar știința naturii este în întregime pătrunsă de acesta.

O altă limitare interesantă a raționalismului lui Psellos decurge din concepția sa despre filosofie și din cea despre om. „În opinia mea", afirmă el, „filosofia este împărțită în două părți; una este partea sa impasibilă și inflexibilă; această parte este înțeleasă doar prin minte; cealaltă este partea sa sensibilă, socială și filantropică; am lăudat prima parte, dar nu am iubit-o; pe ce de-a doua o admir mai puțin, dar pe ea o doresc mai mult."[4] Dacă dispoziția impasibilă și imuabilă a sufletului este admirabilă, ea nu este specifică vieții pământești, ci vieții viitoare, veșniciei; ea se află în afara universului. Ceea ce este propriu vieții terestre este viața în armonie cu trupul, mai bună pentru viața în comun.[5] Putem, susține el în altă parte, să ne asemănăm cu Dumnezeu în patru moduri

---

[1] *Physici et medici graeci minores*, ed. Idelor, I (1841), p. 244 și urm.

[2] C. Sathas, *op. cit.*, V, 326.

[3] *Ibid.*

[4] C. Sathas, *op. cit.*, V, 256.

[5] *Ibid.*, IV, 202.

diferite: fie prin virtuţile politice, cele care îl împodobesc pe om în viaţa sa cu ceilalţi, mod mai degrabă necunoscut, fie prin virtuţile purificatoare, – obţinem atunci o asemănare cu mai multă evidenţă, fie prin virtuţile contemplative, asemănare mai strălucitoare, fie, în sfârşit, prin virtuţile teurgice, – când putem acţiona ca Dumnezeu ; acest ultim mod este cel perfect. Cât despre mine, adaugă Psellos, eu mă mulţumesc să mă împodobesc cu virtuţile politice.[1] El repetă deseori că recunoaşte şi că acceptă că, în realitate, este o fiinţă raţională, care se foloseşte de trupul său, un om, adică o fiinţă supusă stricăciunii şi schimbătoare, şi că nu are nici forţa şi nici voinţa de a fi altfel.[2] Este mulţumit de situaţia lui de om, de aceea este un om sociabil, se joacă şi râde cu semenii lui, suferă pentru ei, are milă de ei. „În timp ce tu", îi spune lui Cerularie, „tu vii după Hristos, să aduci războiul între oameni, şi nu pacea."[3] Partea sensibilă, conchide Psellos, este cea mai proprie vieţuirii cu trupul. Când sufletul, din cele trei locuri pe care le poate ocupa în această viaţă, îl ocupă pe cel de la mijloc, este plin de mari pasiuni; atunci dă naştere omului politic. El nu este ceva perfect divin şi inteligibil, nici captiv al trupului. Oricine ajunge la punctul extrem al vieţii inteligibile nu are nimic în comun cu lucrurile; se îndepărtează de oameni şi nu poate nici să le fie util şi nici să-i înţeleagă.[4] În afară de raţionalismul lui, textele de mai sus trasează, în mod clar, dispoziţia morală a lui Psellos. El admite posibilitatea vieţii contemplative, în modul lui Platon, îl urmează chiar în teologia sa, dar crede, în acelaşi timp, că, pentru viaţa pământească, partea sensibilă a sufletului trebuie să se bucure de preferinţa noastră, deoarece ea este cea care formează în vieţuirea sa cu trupul omul politic, sociabil. Esenţial este să facem diferenţa cu înţelepciune între formele de viaţă ale sufletului pentru a nu filosofa în privinţa lucrurilor despre care nu se poate

---

[1] *P.G.*, 122, 721 AD.

[2] C. Sathas, *op.cit.*, 5, 506.

[3] *Ibid.*, 510.

[4] *Ibid.*, *op. cit.*, IV, 202; cf. Νέα Σιών, t.VII, p. 509, scrisoarea a X-a.

filosofa.[1] Când trăim cu oamenii, acceptăm acest fapt şi ne comportăm ca atare. Când suntem în viaţa inteligibilă este altceva, nu mai trăim cu oamenii şi nu trebuie să uităm acest lucru.

La rândul său, Psellos este acuzat de elenism. Contemporanii lui erau scandalizaţi văzându-l conversând atât de liber cu gândirea şi cultura greacă; nu doar simplii monahi de la muntele Olimp din Bitinia, care, „doar la numele filosofului atenian (Platon) îşi făceau cruce şi bolboroseau anateme contra acestui Satana elenist";[2] Ioan Xiphilin, vechiul lui prieten şi coleg la Universitate, a fost principalul lui acuzator. Ioan Xiphilin a fost conducătorul (*nomofilax*)* Şcolii de Drept; de nouă ani a ocupat funcţii de conducere. Sub influenţa lui s-a format o adevărată şcoală de jurisconsulţi. Pe de altă parte, se admite în general astăzi – graţie cercetărilor lui Zachariä von Lingenthal[3] – că Şcoala de Drept de la Constantinopol, a cărei organizare şi bună funcţionare îi sunt datorate în mare parte lui Xiphilin, a contribuit mult la formarea Şcolii de Drept de la Bologna. Regulamentele acesteia din urmă seamănă izbitor cu cele de la Şcoala din Constantinopol, şi mai mult, profesorii bolognezi şi-au însuşit metoda folosită de profesorii de la Constantinopol. Influenţa s-a făcut simţită, într-un mod mult mai intens, în studiile juridice ca şi în legislaţia Italiei meridionale şi a Siciliei.[4] Ştim puţine lucruri despre metoda profesorilor de la Şcoala din Constantinopol, dar poate că ceea ce ştim este esenţialul. Xiphilin îi învăţa pe studenţi ca, prin istorie, să lămurească textele care făceau obiectul exegezei lor; el studia temele cursului său şi dintr-un punct de vedere filosofic. Legile, credea el, sunt puternic dominate de cele mai importante dintre

---

[1] C. Sathas, *op. cit*, IV, 202.

[2] *Ibid.*, IV, p. LXVIII.

* Textual, „apărătorul legii". Era funcţia supremă în domeniul Justiţiei. Nomofilaxul reprezenta „Curtea supremă de Justiţie" (n. tr.).

[3] *Il diritto romano nella bassa Italia e la scuola giuridica di Bologna* în *Rendiconti del Reale Instituto Lombardo*, seria II, t.18 (1885), fasc. 18, p. 1-6.

[4] Chr. Zervos, *op.cit.*, p. 104-105.

doctrinele filosofice din epoca în care au fost promulgate.[1] Prin acest tip de învăţământ, Xiphilin a grăbit mişcarea ce tindea să facă să dispară dualismul din legislaţia bizantină (legislaţia iustiniană, basilicale).[2] În plus, Xiphilin nu le dădea studenţilor decât ce era necesar din punct de vedere ştiinţific, util şi indispensabil, din punct de vedere practic. El proceda mereu printr-o analiză aptă să trezească simţul profund al noţiunii de drept şi oferea clasificări, idei şi principii fundamentale, urmând logica lui Aristotel, dominată de genuri şi specii. Inamic lucrurilor de prisos, el este un inovator în metodele cercetării juridice, în care maestrul său este Aristotel. Psellos însuşi, care a studiat la o vârstă mai înaintată ştiinţa dreptului sub îndrumarea lui Xiphilin[3] – aceasta a fost pentru mine, spune el, o coborâre a ceea ce este mai bun (filosofie) spre ceea ce este inferior – face elogiul activităţii pe care Xiphilin a desfăşurat-o în ştiinţa dreptului. Acesta respecta, în opinia lui Psellos, foarte conştiincios exigenţele clasificării şi ale analizei filosofice, ale metodei definiţiei şi demonstraţiei, fără a mai fi obligat să studieze filosofia.[4] Puţinele informaţii pe care le avem despre gândirea sa filosofică şi teologică le datorăm aproape în întregime lui Psellos, mai ales din cuvântarea funebră pe care a rostit-o în cinstea lui Xiphilin.[5] Sunt citate aici mai multe tratate filosofice, toate acum pierdute. Analiza sumară pe care Psellos o face gândirii lui Xiphilin şi critica pe care i-o rezervă,[6] ca şi lunga scrisoare[7] prin care răspunde uneia trimise de Xiphilin, în care acesta îl acuza că vrea să clatine Biserica prin platonismul lui, cu scopul de a repeta nebuniile păgânismului, ne fac să vedem în Xiphilin un

---

[1] *Ibid.*, op. cit, 103.

[2] *Ibid.*

[3] C. Sathas, *op.cit.*, IV, 427; Psellos, în schimb, i-a predat lui Xiphilin filosofia.

[4] *Ibid.*, *op. cit.*, IV, 428.

[5] *Ibid.*, IV, 421-462; a se vedea şi în *P.G.*, 120, 1202-1291 predicile lui Xiphilin, într-un stil foarte sobru.

[6] C. Sathas, *op. cit.*, IV, 456-462.

[7] *Ibid.*, V, 444, 451.

scolastic fidel tradiției formaliste a Bisericii. Realist, Xiphilin caută fundamente solide și nu îi place contemplația; respinge chiar metoda contemplativă al cărei apărător se arăta a fi Psellos[1]. Xiphilin se ocupă mult de logică și preferă în teologie chestiunile practice, cum ar fi ascetica și dreptul canonic. El se arată, în general, disprețuitor la adresa lui Platon, reprezentantul prin excelență al spiritului grec, dar mult admirativ la adresa lui Aristotel, desigur acel Aristotel așa cum era înțeles în interiorul Bisericii. Psellos îi reproșează că este μισοπλάτων și μισόλογος;[2] criteriul lui Psellos pare inteligența în activitatea sa filosofică, pe când cel al lui Xiphilin era dispoziția interioară. Rigorismul logic nu l-a împiedicat, totuși, pe Xiphilin să accepte astrologia și astfel chiar magia din Orient.[3] Din toate acestea, amestecate cu dogmele creștine, a compus un sistem mai mult teologic decât filosofic, pe care l-a opus platonismului lui Psellos.

Dacă nu știm suficient despre ce era aristotelismul și caldeismul lui Xiphilin, Psellos ne informează din belșug despre ce era propriul lui platonism și elenism. În general, la Psellos, trebuie să facem diferența între filosof și teolog. Dacă a studiat totul din curiozitate pentru filosofie, el rămâne fidel doctrinei creștine.[4] De mai multe ori spune că urmează tradiția iluministă din Biserică, pe Grigorie sau pe Vasile, folosind ca și aceștia silogisme ale filosofilor pentru a combate ereziile și acceptându-le opiniile în acord cu creștinismul.[5] „Este adevărat", spune el, „că i-am studiat pe filosofi, dar am făcut-o comparând totul cu Scripturile noastre inspirate, atât de luminoase și atât de strălucitoare, care mi-au permis să descopăr falsitățile și imperfecțiunile de care aceste sisteme erau pline".[6] În filosofie, a admirat la Platon caracterul interpretării

[1] *Ibid.*, V, 507.

[2] *Ibid*, V, 446.

[3] *Ibid.*, IV, 459-462.

[4] *Ibid.*, V, 58.

[5] *Ibid.*, V, 444, 447.

[6] C. Sathas, V, 444; traducerea este preluată de la Salaville, *EOR*, 30, 136.

filosofice şi forţa demonstraţiilor:[1] „Platon", susţine el, „a acceptat doctrinele lui Pitagora – doctrinele orfico-pitagoreice asupra sufletului – dar a făcut ceva important, a oferit dovezi."[2] Oare Xiphilin nu îl admirase pe Platon pentru că făcuse elogiul metodei diviziunii?[3] A cugeta, mai spune Psellos, nu este o dogmă străină Bisericii, nu este nici o atitudine străină a filosofilor, ci mai degrabă un instrument unic al adevărului şi mijlocul de a da răspuns la problemele pe care ni le punem.[4] Cu acestea, Xiphilin, de vreme ce accepta logica lui Aristotel, ar fi poate de acord. Când era vorba despre teologie, nu gândeau la fel. Xiphilin nu vroia să recunoască nicio doctrină filosofică, Psellos admitea mai multe, cu singurul scop de a pătrunde mai mult taina lui Dumnezeu. Mai mult, Psellos crede că studierea filosofiei este un exerciţiu preţios al gândirii; a se deda acestuia cu răbdare, a examina orice formă de gândire, iată cea mai bună pregătire pentru oricine vrea să se ridice în zonele contemplării, dincolo de raţionare. Este ceea ce Psellos îl sfătuieşte să facă chiar pe Xiphilin.[5] Dar pentru ca exerciţiul să fie util, este nevoie de obiectivitate şi imparţialitate; doctrina greacă va fi judecată după propriile ei măsuri, şi nu ca o doctrină duşmănoasă faţă de învăţătura creştină, cum fac cei mai mulţi. Eu, spune Psellos, nu voi face niciodată aceasta.[6] El examinează doctrinele filosofilor care îi atrag atenţia, mai ales neoplatonismul, fără a păstra din ce ar putea aminti de păgânism. Deci recunoaşte că filosofia poate fi înţeleasă independent. Doar când face teologie el face alegeri.

Dar de ce îl atrage Platon în mod deosebit? Psellos crede că Platon este cel mai mare geniu pe care lumea l-a cunoscut vreodată, că filosofia sa nu are rival în lume[7]: „Trebuie, spune el, să

---

[1] *Ibid.*

[2] *Leçon académique*, ed. C. Sathas, în *BCH*, 1877, p. 128.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, IV, 429.

[4] *Ibid.*, V, 447.

[5] *Ibid.*, V, 446-447.

[6] Fr. Boissonade, *op.cit.*, 125; a se vedea mai sus.

[7] C. Sathas, *op. cit.*, IV, p. LII şi urm.

fim mulţumiţi dacă am putut să culegem ceva din aceste tainice comori..."[1] Platon este maestrul filosofiei, singurul om care a atins limitele extreme ale gândirii. „Durerile", spune el în altă parte, „ale lui Platon şi Aristotel sunt suficiente în sensul naşterilor concepţiilor mele intelectuale; ele sunt cele care mă fac să dau la iveală concepţii, ele mă formează".[2] Aici Aristotel este lângă Platon, dar acesta din urmă are ceva în plus; doar el este numit precursor al creştinismului. Doar în ultimă instanţă trebuie să căutăm motivul pentru care Psellos îl iubea pe Platon. Ideile lui Platon despre dreptate şi nemurirea sufletului au servit drept fundament raţional pentru creştini în privinţa aceloraşi dogme.[3] Doar Platon a descoperit că nu totul se reduce la gândire şi la demonstraţie; înălţându-se cu mintea şi văzând ce află dincolo de ea, s-a oprit în cele din urmă la Unul.[4] Nu am fost niciodată de acord, continuă el, cu Chrysippus, care nu vedea nimic dincolo de raţionament, nici cu noua Academie care era sceptică.[5] Aceste motive ale preferinţei sale pentru Platon trădează la Psellos identitatea dintre interesul filosofic cu cel teologic. Ca teolog, el a văzut în Platon, după exemplul lui Gaius din Pergam,[6] pe adevăratul filosof, cel care a sistematizat cunoştinţele noastre despre lumea inteligibilă. Deşi interesat de ştiinţele matematice, el le vedea mai degrabă ca pe un mijloc, ca pe o scară spre filosofia primă.[7] De aceea a fost deosebit de atras de părţile mai necunoscute ale platonismului.

În străfundurile acestui platonism se află neliniştea sufletului, nemulţumirea sa, ceea ce îl face pe om să depăşească cadrele silogistice. La această nelinişte teologia mistică a adus liniştirea

---

[1] *P.G.*, 1122, 1209 B.

[2] Fr. Boissonade, *op. cit.*, 146.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V. 444.

[4] *Ibid.*, V, 445.

[5] *Ibid.*, V, 445.

[6] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience*, 82 -83.

[7] C. Sathas, *op. cit*, IV, 21; *Leçon académique*, edit. C. Sathas, în *BCH*, 1877, 128; GREACA, t. VII; 503.

pe care am văzut-o, o liniştire ce va duce în final la o mistică dincolo de raţiune. Psellos revine la filosofia lumii inteligibile şi devine astfel veritabilul promotor al mişcării filosofice la bizantinii din secolele XI-XV care, prin Plethon şi Bessarion s-a propagat în Italia în Renaştere şi în restul Occidentului. El le-a transmis tuturor propria sa iubire pentru Platon. Astfel, în faţa unui Aristotel pe care se formase gândirea creştină în Răsărit, se aşază acum, odată cu Psellos, un Platon al aceleiaşi gândiri. Acest Platon, care este Platon al neoplatonismului, deşi vorbeşte de Dumnezeu, va putea fi studiat cu mare libertate şi va ajuta la avântul deosebit al gândirii filosofice în Răsărit. El va fi cel care va clătina rigoarea aristotelismului scolastic.[1] Rambaud spune despre Psellos că reacţia sa contra filosofiei lui Aristotel sau poate contra scolasticii care i-a împrumutat numele face din el un om al Renaşterii. Rambaud are dreptate. „Aşa este filosofia, spune Psellos, dându-i acestui termen un sens foarte larg, ori în întregime ermetică şi misterioasă (oracolele), ori simbolică atunci când ascunde tainele înţelepciunii sub văluri şi figuri (caii, carul din *Phaidros* de Platon)".[2] „Aristotel", a adăugat el, „a întinat legea ştiinţei şi, îndepărtându-se de figurile simbolice, va prefera obscuritatea".[3] Îl consideră pe Aristotel foarte obscur, mult mai schimbător decât Proteu[4]: „El a oferit mai multe opinii, toate diferite despre acelaşi subiect".[5] Nu îi poate ierta nici faptul de a se fi pronunţat în chestiunile dogmatice într-un mod prea omenesc.[6] A se baza doar pe silogisme este un mod prea uman, dat fiind că raţiunea este caracteristica omului. Cea mai bună cale, adevărata cale pentru a înţelege lucrurile dumnezeieşti este, aşa cum am zis, mintea. Iată ce Psellos găseşte la Platon, ce este absent la Aristotel. Occidentul

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, 264.

[2] *Ibid.*,V, 441.

[3] *Ibid.*,V, 442.

[4] *Ibid.*, IV, LI, nr. 3.

[5] *Ibid.*,V, 501.

[6] *Ibid.*, IV, LI, nr.3; şi *BCH*, 1877, 128.

latin va avea încă un drum lung de parcurs până a-l avea pe Toma d'Aquino ca marele său aristotelician. Vedem în ce măsură el este precedat de Răsăritul grec. Este totuşi clar că, în calitate de teolog, Psellos îl iubeşte pe Platon, iar tot ca teolog îl critică şi pe Aristotel. Deşi îndrăgostit de minte, el nu reuşeşte să îl descopere pe Platon din *Republica;* raţionalismul are rădăcini profunde la el, de aceea inspiratorul lui va fi mai ales acest mare sistematizator care este Proclus.[1] Aristotel se răzbună, căci prin intermediul lui neoplatonismul a ştiut să dezvolte ontologia lumii inteligibile. De altminteri, Psellos încearcă din răsputeri, ca toţi plotinienii, să îl împace pe Platon cu Aristotel în Plotin. Indiferent, dacă nu chiar ostil, la metafizica aristotelică, el cultivă ştiinţa lui Aristotel,[2] mai ales logica, dar ca un neoplatonic, adică sub forma unei pregătiri pentru metafizica lui Platon. Momentul nu era încă propice pentru descoperirea lui Platon departe de orice realism ontologic. În privinţa lucrărilor sale de filosofie, Psellos nu se crede original: „Singurul meu merit constă în culegerea unor doctrine filosofice, preluate dintr-o fântână ce nu mai era folosită".[3] Fântâna era astupată, era nevoie de cineva care să o destupe, să o purifice, să scoată din fundul ei apa pură.[4] Adaugă că el este cel care a reaprins torţa filosofiei, a ştiinţelor matematice şi a artei discursului, stinsă de mult timp.[5] În ciuda acestei mărturisiri formale, lucrările sale nu sunt lipsite de originalitate. El a găsit, ca Dionisie Pseudo-Areopagitul, mijlocul de a introduce în gândirea creştină o parte fecundă a gândirii greceşti; a asimila gândirea grecească, a-i da un sens nou, a face din ea o gândire creştină nu este o muncă neroditoare şi fără originalitate. Ca atare, Psellos, lărgindu-şi domeniile cunoaşterii, a dat un nou sens mişcării gândirii bizantine. Foarte explicite în această privinţă sunt următoarele recomandări pe care le dă

---

[1] C.Sathas, *op. cit.*, IV, 120-121; *REG*, t. XVI, 391.

[2] *Ibid.*, V, 444.

[3] *Ibid.*, IV, 123.

[4] *Ibid.*, a se vedea şi mai înainte.

[5] *Op.cit.*, IV, 427.

elevilor săi:[1] „Vreau ca voi să fiţi elevii ştiinţei, trebuie să ştiţi că filosofia greacă, deşi s-a înşelat în privinţa divinului, a cunoscut totuşi natura aşa cu a fost creată de Creator. Ca atare, trebuie să preluăm de la greci ştiinţa acestor lucruri, iar prin intermediul filosofiei noastre să cunoaştem forma şi adevărul; trebuie să rupem învelişul profan şi să scoatem la iveală spiritul ascuns aici şi care luminează ca o perlă. Să nu gândim că tot ce a spus Moise sunt tablele adevărului şi să nu neglijăm tot ce au spus grecii în materie de teologie...". Apoi dă exemplu ce putem prelua roditor de la Hermes Trismegistul. Ceea ce grecii au spus despre Unul, despre fiinţă, despre fiinţa ce se mişcă singură şi despre fiinţa materială, dând pentru aceasta dovezi, vom accepta, dacă le aflăm a fi conforme punctelor de plecare ale filosofiei creştine. Nu vom accepta concepţia lui Platon despre peregrinările sufletelor, nici pe cea despre sufletul-entelechie al trupului lui Aristotel, nici chinurile sufletelor în fluviile noroioase din Infern, nici monstruozităţile lui Proclus, nici extazurile de la Plotin; ne vom abţine şi de la *demonion*-ul lui Socrate.[2] „Să nu ne mai întrebăm dacă lumea este inteligentă, nici dacă cerul este însufleţit. Între materia eternă a lui Aristotel, ideile lui Platon şi dogmele noastre nu este nimic comun."[3] Toate acestea îi permit lui Psellos să îi răspundă lui Xiphilin, arătând că şi el este la fel de bun creştin şi că ştie să împace exigenţele credinţei sale cu iubirea sa pentru Platon. Căci dacă lui îi place limpezimea apei platonice, a ştiut să lase deoparte lucrurile inutile.[4] Dacă a adoptat anumite doctrine ale lui Platon a criticat altele, şi, văzând în ce măsură s-au înşelat în general grecii, mai ales în ideile lor despre divinitate, sfârşeşte prin a spune că cei care spun despre greci că umblă după adevăr într-un mod lipsit de finalitate au dreptate...[5] „Pentru mine", spune el, „cel mai înţelept este cel care ştie să dea

---

[1] Fr. Boissonade, *op. cit.*, 151.

[2] *Ibid.*,152; *Leçon académique*, *BCH*, 1877, 133.

[3] *Accusation du patriarche Cerulaire*, *REG.*, t. XVI, (1903), p. 404.

[4] C. Sathas, *op. cit.*, V, 445.

[5] Fr. Boissonade, *op. cit.*, 153-154; *P.G.*, 122, 1156 A.

dulceață doctrinei noastre în tot ceea ce doctrina elenică este amară și sărată".[1] Urmând această linie de gândire, i se întâmplă chiar să îl persifleze pe Platon.[2]

Înțelegem din cele de mai sus că lui Psellos nu i-a fost greu să-i ofere împăratului mărturisirea de credință care îi fusese cerută după acuzațiile aduse de Xiphilin. Căci Psellos nu este doar creștin, el este și un bun teolog. El spune că toată activitatea sa s-a desfășurat în favoarea lui Iisus.[3] „Ceea ce a cauzat", povestește el în altă parte, „coborârea celor mai bune suflete și a celor mai înțelepți până într-acolo încât să accepte doctrina elenică, mă împinge și mă ridică la credința învățăturii noastre și la confirmarea ei. Încununarea cu care eu mă laud este Maica Domnului, este Fiul fără de tată, patimile sale, spinii care îi încoronează capul, coroana și isopul."[4] El crede că fiecare învățătură evanghelică poartă în ea, prin natura sa, o înțelepciune greu accesibilă pentru cea mai mare parte a oamenilor. „Îmi hrănesc", adaugă el, „mintea și sufletul cu această înțelepciune și nu voi avea nevoie de ceva purificator de la greci".[5] Din toată înțelepciunea greacă, mai spune el, pe care cei din vechime au venerat-o – mai adăugați la aceasta înțelepciunea caldeenilor și a egiptenilor și toată știința ocultă – toate mi se par mai puțin importante decât de titlul de γέρων (în sensul de „monah")."[6]

3

Finalitatea oricărei activități spirituale a omului trebuia să fie, după Psellos, filosofia primă, adică metafizica și teologia.[7]

---

[1] *Bulletin de l'Association pour l'encouragement des Études grecques*, 1875, 211.

[2] *Hermes* (revistă), XXXIV, 316, ed. A Jahn.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 445.

[4] *Ibid.*, IV, 205.

[5] *Ibid.*, V, 59; a se vedea și mai sus.

[6] *Ibid.*, V, 451.

[7] *Ibid.*, IV, 120-121.

În lucrarea sa cea mai instructivă, intitulată *Noţiuni comune*, o culegere de întrebări despre tot felul de subiecte, o compilaţie nu fără o oarecare originalitate, asemănătoare celei dintre operele lui Aristotel pe care o avem sub numele de *Probleme* –, Psellos începe cu chestiunile privitoare la Dumnezeu, minte şi suflet, adică începe cu lumea inteligibilă. Trece apoi la lumea sensibilă pentru a studia fizica, fiziologia, astronomia, meteorologia, medicina şi agricultura. Această serie arată un spirit filosofic şi constituie unitatea culegerii, care nu este, aşa cum am spus, o simplă adunare de articole sumare. Opinia noastră este confirmată de ce scrie Psellos în preambulul unui alt tratat, *Soluţii pe scurt la chestiuni fizice*, unde spune de această dată că va urma direcţia contrară: va pleca de la fenomene extreme (fenomenele sensibile), extreme în raport cu primul principiu şi, folosind demonstraţia, se va ridica la principiul tuturor lucrurilor. Astfel, va vorbi mai întâi despre pământ, apoi despre ceruri şi meteoriţi; va trece apoi la corpurile cereşti, de aici la materie, la formă şi apoi la natură; va merge mai departe la suflet, iar de aici la minte, lăsând pentru final cauza primă a tuturor fiinţelor.[1] Acest text demonstrează şi mai clar spiritul de unificare şi de sistematizare ierarhică în care Psellos, urmându-i pe neoplatonici, are în vedere ansamblul cunoştinţelor umane[2]: spiritul religios şi mistic, în fapt, ceea ce nu face mai puţin din filosofia primă încununarea totală a raţiunii, dat fiind că ansamblul cunoştinţelor umane este necesar pentru studierea problemelor transcendente. De atunci, orice cunoaştere trebuie să îşi găsească locul în drumul gândirii spre filosofia primă. Dacă aşa este situaţia, atunci este necesar pentru înţelegerea gândirii filosofice a lui Psellos să ne oprim la examinarea operei sale ştiinţifice. Din nefericire, un mare număr dintre scrierile sale ştiinţifice şi teologice rămân inedite. Pe de altă parte, atribuirea unora dintre ele, editate sau nu, este contestată. Există deci grave dificultăţi

[1] *P.G.*, 122, 784-785; Dacă este să judecăm după preambul, nu posedăm decât începutul culegerii, în care sunt studiate 23 de fenomene fizice.

[2] A se vedea mai sus.

de trecut înainte de a stabili o bibliografie precisă și completă a operei lui Psellos. Zervos[1] a prezentat o foarte bună bibliografie; deși nici el nu o crede completă, – ea nu este, într-adevăr, sau mai degrabă, nu mai este –, putem să o consultăm cu mare folos. Dar există și o altă dificultate, încă și mai gravă. Psellos este înainte de toate un spirit enciclopedic. Marea sa ambiție este reabilitarea științei și a filosofiei antice. De aceea avea nevoie de manuale sintetice și precise pentru a-i informa pe cei din mediul lui despre înțelepciunea antică, pentru a o preda și a o răspândi. Acestei necesități îi răspunde un mare număr dintre scrierile sale științifice. Astfel, pentru a da un exemplu, lucrările *Noțiunile variate* și *Soluțiile scurte la chestiunile fizice* au fost redactate pentru a fi folosite în educația împăratului Mihail VII Parapinakes,[2] care i-a fost elev. Cea mai mare parte dintre scrierile sale științifice și filosofice, dacă nu toate, seamănă cu niște compilații,[3] dar doar analiza critică a surselor acestora ne-ar permite să vedem ceea ce el datorează predecesorilor și ceea ce el adaugă din fondul său. Dar această muncă, indispensabilă mai ales pentru aprecierea corectă a operei sale științifice, este departe de a fi încheiată. Mai există și o altă problemă. Activitatea intelectuală a lui Psellos a fost de lungă durată, ea se întinde pe cel puțin patruzeci de ani. O clasificare cronologică a scrierilor sale este indispensabilă, pentru a evita judecăți poate nedrepte, ca cea a lui Egger, care spunea despre Psellos că „tratează deseori chestiunile cu o concizie excesivă, deseori și cu o curiozitate puerilă".[4] Iar această muncă de clasificare cronologică nici măcar nu a început.

Vasta sferă în care s-a manifestat activitatea științifică a lui Psellos cuprinde gramatica, metrica, retorica, istoria, aritmetica,

---

[1] *Op. cit.*, 24-42; 24, nr. 1.

[2] *P.G.*, 122, 692 A. [Numele acestui împărat se traduce prin „mai puțin de-un sfert"; n. tr.]

[3] Psellos însuși mărturisește că tratatul lui este o compilație: *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques*, 1879, p. 278, ed. Ch.-Emm. Ruelle.

[4] Articol despre Psellos în *Dictionnaire des Sciences Philos.*, Paris, 1851.

geometria, muzica, astronomia, meteorologia, fizica, medicina, dreptul, agricultura, tactica, arheologia, divinaţia, astrologia, alchimia, povestiri despre minuni. Dacă mai adăugăm că Psellos este şi un mare comentator al mai multor poeţi din Antichitate[1] şi că, pe lângă savant, filosof şi teolog, el este şi un scriitor eminent, a cărui operă literară cuprinde discursuri, exerciţii oratorice, un dialog, scrisori şi poezii, o liturghie şi că a contribuit cu toate acestea la renaşterea literară din Dinastia Comnenilor, ne dăm mai bine seama de bogăţia uimitoare a personalităţii lui Psellos. Numeroasele sale scrieri atestă o rară activitate spirituală şi o erudiţie puţin comună. Discutarea problemelor ştiinţifice este permanentă şi metodică; în plus, Psellos are darul preţios de a percepe esenţialul din fiecare disciplină şi de a face, de cele mai multe ori, cea mai bună alegere dintre lucrările antecesorilor lui care se ocupau de aceeaşi chestiune.[2] Pe de altă parte, alegerea izvoarelor sale arată că Psellos este un spirit liber şi independent, deoarece alegerea sa este aproape impusă numai de subiectul pe care îl tratează, şi nu de preferinţele lui filosofice. El ia lucrul de care are nevoie de acolo de unde îl găseşte. Astfel, când tratează despre arta de a face aur prin transmutare, izvorul lui este, aşa cum se pare, literatura pseudodemocritică; în unele chestiuni de fizică se inspiră din Aristotel, în altele, din Olimpiodor sau Philopon. Pseudo-Plutarh îi furnizează materia capitolelor de fiziologie, de medicină şi de agricultură, iar Platon, temeiul filosofic al matematicilor. Pe scurt, simţim că fiecare dintre scrierile sale ştiinţifice este rodul unui studiu atent, deşi livresc, întărit de dorinţa de a înţelege în profunzime fondul subiectului studiat, de a-l stăpâni, pentru a fi capabil să-l predea bine. Tonul didactic este într-adevăr trăsătura cea mai evidentă a scrierilor lui Psellos, mereu gata să înveţe, să îşi răspândească ştiinţa. Oare la aceasta se reduce meritul scrierilor sale ştiinţifice? În ciuda dificultăţilor pe care le-am semnalat mai sus,

[1] Comentator al lui Homer, Psellos îl pregăteşte pe Eustaţiu de Tesalonic.

[2] Chr. Zervos, *op. cit.*, 119 şi urm.

din câte se pare, într-adevăr, partea de originalitate din această operă este mică. Cel mai mare merit al lui Psellos rămâne vasta sa erudiție, iar originalitatea sa constă în calitățile spirituale pe care le dezvoltă pentru a aduna materialul și pentru a-și compune scrierile. Cu toate acestea, Psellos nu încetează să fie pentru epoca sa un promotor al unui spirit nou, prin largile sale deschideri față de marile probleme științifice. Este deosebit de interesant să vedem cum justifică Psellos atenția pe care o acordă științelor: „Pe de o parte voi dialoga cât de mult pot cu Dumnezeu în rugăciune și mă voi lăsa răpit în extaz. Dacă harul mi-ar fi dat și, pe de altă parte, coborât din aceste înălțimi din cauza mobilității naturii noastre, aș merge prin pajiștile științelor, culegând de aici toate varietățile de flori pe care acestea mi le vor oferi."[1] Deci, odată coborât din unirea cu Dumnezeu, doar știința merită efortul de a ne ocupa de ea. „Tot ce vine la existență, după principiul tainic al tuturor ființelor, devine un principiu pentru alte substanțe."[2] Această învățătură, de origine neoplatonică, aplicată științelor naturale, permite examinarea obiectivă a fenomenelor și face ca mintea să înțeleagă legăturile de cauzalitate; astfel, trecem de la filosofie la știință, de la ordinea ierarhică a ființelor umane la examinarea cauzelor fenomenelor, fără a exista contradicție și iată cum: „Dumnezeu este", zice Psellos, „în mod natural cauză a cutremurului, ca a oricărui lucru, dar cauza apropiată a cutremurului este natura..."[3] De la același spirit ne vine și această definiție excelentă: „Natura (*physis*) este o forță invizibilă, înțeleasă prin minte, diseminată de Dumnezeu în toate corpurile, principiu de mișcare și de repaos..."[4] Există mai multe principii ale mișcării corpurilor: mai întâi, Dumnezeu, apoi mintea, apoi sufletul. Natura vine în ultimul rând, organ al lui Dumnezeu, ea este singurul principiu de mișcare în

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 450; cf. *P.G.*, 122, 732 AB, dar și mai înainte în text; traducerea este preluată din Salaville, *EOR.*, t. 29, p. 139.

[2] Fr.Boissonade, *op.cit.*, p. 80.

[3] *P.G.*, 122, 765 AB; a se vedea și mai sus în text.

[4] *Ibid.*, 122, 713 B.

lumea anorganică, în timp ce pentru lumea organică sufletul se adaugă la natură ca principiu al mişcării sale.[1] Acest cadru vast, şi el neoplatonic, asigură o obiectivitate în cercetarea lumii anorganice şi schiţează, în mod clar, partea naturii rezervată omului, pe de o parte, iar pe de altă parte, a inteligenţei şi a liberului arbitru. Dar nu trebuie să ne gândim că teologul şi filosoful sunt mereu absenţi din ştiinţa lui Psellos. Pentru a respinge teza pluralităţii lumilor el recurge la fiinţa lui Dumnezeu. Filosofii, spune el, care au susţinut teza pluralităţii, nu iau în seamă că nu îi este propriu naturii divine să dividă creaţia, ci să o asocieze, să o unifice.[2] Dimpotrivă, pentru respingerea tezei greceşti, conform căreia lumea este însufleţită şi incoruptibilă, foloseşte argumente ştiinţifice. Lumea, susţine el, nu este însufleţită, pentru că este anorganică şi nu este incoruptibilă, pentru că este limitată în măreţie şi forţă.[3] El dă dovadă de aceeaşi obiectivitate când susţine că mişcarea sferelor este o mişcare naturală şi nu psihică[4], aşa cum ziceau neoplatonicii. Dar pentru a explica faptul că cerul a fost creat primul, el spune că aceasta a avut loc astfel fiindcă cerul este *mai bun* şi deoarece cuprinde celelalte fiinţe.[5] Putem să tragem de aici concluzia că obiectivitatea sa se arată cel mai des în privinţa tezelor contrare învăţăturii creştine. În aceste teze, Psellos îl urmează de cele mai multe ori pe Ioan Philopon. Privind tezele contrare doctrinei creştine, dar care decurg din principii pe care el le admite, evită să se pronunţe, mulţumindu-se doar să noteze opoziţia: „În timp ce doctrina noastră acceptă formal că lumea sensibilă a fost creată doar pentru om, caldeeanul nu acceptă, ci susţine că lumea se mişcă etern în cer, nu pentru noi, ci urmând legea necesităţii."[6]

---

[1] *Ibid.*

[2] *P.G.*, 122, 796 BC.

[3] *Ibid.*, 796 D.

[4] *Ibid.*, 796 CD.

[5] *Ibid.*,700 C.

[6] *Ibid.*, 1129 C.

O altă trăsătură a atitudinii sale față de știința greacă merită reținută. Psellos nu ezită să se ocupe de chestiuni ce pot părea lipsite de credință, având grijă să se scuze: „Elinii", spune el, „s-au străduit să ajungă prin demonstrații deșarte la cunoașterea ultimei zile și a ultimului moment din viața lumii, – lucruri despre care, așa cum spune Evanghelia, nimeni nu poate ști nimic".[1] Apoi prezintă detaliat demonstrațiile deșarte. Chiar când este vorba de chestiuni filosofice, prezintă doctrinele filosofilor, crezând, așa cum îi scrie și împăratului Mihail VII, elevului lui, că tragem folos din cunoașterea diversității de opinii. Vom ști, mai mult, că în filosofia profană otrava se ascunde deseori înăuntrul florii."[2]

Științele matematice l-au atras, se pare, pe Psellos în mod deosebit.[3] El glumește pe seama lui Ioan Lombardul pentru că este roman, „niciun vlăstar al Romei", zice el, „nu a fost până în zilele noastre ...geometru".[4] Scopul matematicii, adaugă, este multiplu și multiform.[5] Există, mai întâi, un scop practic, scopul lor imediat, unul mai degrabă corporal; vine apoi scopul propriu-zis matematic, – științele matematicii sunt podul care trebuie traversat obligatoriu de oricine vrea să treacă din lumea sensibilă în lumea inteligibilă –; urmează, în sfârșit, scopul ultim al matematicii, care are în vedere ideile. Acestui scop trebuie să urmărească orice suflet filosofic ce aspiră la contemplarea celor inteligibile.[6] Superioară fizicii, matematica este inferioară doar teologiei, înțeleasă în sens neoplatonic ca știință a ființelor inteligibile. În timp ce fizicienii sunt atașați de corpuri, matematica ne ajută să ne formăm obiceiul de a gândi la cele netrupești. Acest text care face

---

[1] *Revue des Études grecques*, 1892, p. 209, ed. P. Tannery.

[2] *Annuaire de l'Asoc. pour l'encouragement des Ét. grecques*, 1879, p. 278, ed. Ch.-Emm. Ruelle.

[3] A se vedea mai sus.

[4] Fr. Boissonade, *op.cit.*, 169.

[5] *Ibid.*, 160.

[6] *Ibid.*, 160-162.

parte din fragmentul istorisirii[1] în care vorbeşte despre viaţa sa intelectuală este mărturisirea cea mai formală că premisele filosofiei lui Psellos se vor ştiinţifice.

Geometria, ştiinţa continuului şi aritmetica, ştiinţă a discontinuului demonstrează că universul întreg este în acelaşi timp şi continuu, şi discontinuu. Examinând raporturile dintre cele două ştiinţe, Psellos arată că subiectul lor este în realitate unul şi acelaşi şi sfârşeşte prin a susţine că şi cunoaşterea lumii sensibile este imposibilă celui care nu a studiat matematica, care ne oferă determinările cantităţii continue şi pe cele ale cantităţii discontinue.[2] Aritmetica şi geometria, studiind fiecare universul dintr-un punct de vedere diferit, se disting şi prin determinarea lor. Fiecare dintre ele este definită, dar diferită. Definită după fundamentul său care este unitatea, aritmetica este indefinită după progresia numerelor, efectiv infinită. Spaţiul geometric, dimpotrivă, definit după limitele sale, devine indefinit prin diviziune, care este infinită.[3]

Aceste consideraţii despre matematică, deşi nu sunt originale – Psellos este aici elevul lui Platon şi al neoplatonicilor – sunt, totuşi, ceva nou pentru contemporanii filosofului nostru. Pătrunşi de mistica iluminării interioare, Xiphilin, Cerularie, Simeon cel Tânăr discreditaseră, conştient sau nu, fundamentele raţionale ale cunoaşterii. Ei au fost antidialecticieni hotărâţi. Psellos are onoarea de a le opune un sistem de cugetări ce reabilitează efortul intelectual al omului. Cu el, matematica îşi reia locul meritat în interiorul creştinismului bizantin.

Să mai notăm înainte de a încheia că Psellos ocupă, prin istoria sa, unul dintre primele locuri în istoriografia bizantină, lăsând o istorie elegantă şi agreabilă unui întreg secol al Bizanţului (976-1077). El vede adevărul în partea esenţială a istoriei.[4] Accidentul sau evenimentul fără consecinţe îl lasă mai degrabă indiferent; intenţia

---

[1] C. Sathas, *op.cit.*, IV, 121.

[2] Fr. Boissonade, *op. cit.*, 161.

[3] *Ibid.*, p. 64.

[4] C. Sathas, *op.cit.*, IV, 115.

sa este de a evita abundența de detalii a cronicarilor bizantini, ca și expunerea fragmentară a istoricilor din vechea Romă.[1] Fondul filosofic al concepției sale despre istorie este credința lui în Providență și în liberul arbitru.[2] Astfel, deși pune chestiunile umane sub direcția supremă a lui Dumnezeu, păstrează în privința omului responsabilitatea actelor sale și stabilește posibilitatea examinării lor istorice. El se servește, în istorie, după cum vedem, de același principiu ca și în celelalte științe.[3]

4

Ceea ce am spus până aici nu este numai o introducere în filosofia lui Psellos. Am trasat direcția gândirii și, în mai multe puncte, a esenței sale. Ne mai rămâne să studiem câteva aspecte neprezentate și să analizăm altele ca să terminăm tabloul personalității lui Psellos ca filosof. Nu trebuie, desigur, să ne așteptăm la un sistem de gândire încremenit. Preocuparea sa principală, să nu uităm, a fost aceea de a răspândi filosofia și științele anticilor. Pentru o astfel de atitudine, eclectismul și un efort de popularizare au fost inerente. Ceea ce conferă unitate gândirii lui Psellos este, pe de o parte, efortul lui de a stabili un acord între adevărurile de credință și concepțiile grecești și, pe de altă parte, faptul că, în calitatea lui de neoplatonic, el susține unitatea fundamentală a gândirii elenice. El adoptă, într-adevăr, teza neoplatoniciană potrivit căreia diversitatea filosofiei grecești este aparentă[4]; toate școlile filosofice, spuneau neoplatonicii, contribuie la completarea doctrinei lui Platon, întruchiparea perfecțiunii. Nu numai concepțiile filosofice, ci și miturile și operele poeților sunt ficțiuni

[1] *Ibid.*, 135 și urm.

[2] *Ibid.*, 64.

[3] A se vedea mai înainte în text.

[4] Manuscris grec de la Biblioteca Națională nr. 1182, f. 277 r., citat de Chr. Zervos, *op.cit.*, 151, nr. 1.

ce reprezintă adevărul printr-o imagine şi ne ajută să ne ridicăm de la fenomene la realităţile inteligibile. Şcoala lui Plotin îşi asumase sarcina unei munci imense; trebuiau incluse în cadrul doctrinelor platonice teogoniile, ficţiunile poetice şi concepţiile filosofice ale diverselor şcoli. Plotinienii nu sunt primii care au făcut o asemenea muncă. O lungă serie de precursori, de la Teagen din Regium (sec. VI-V î. Hr.) până la Şcoala Stoică, urmaseră calea de interpretare într-un scop analog, configurând metoda potrivită, care nu este alta decât metoda alegorică. Acest mod de a gândi şi de a lucra nu îi era necunoscut creştinismului. În primul capitol am încercat să arătăm că gândirea creştină este o gândire interpretativă prin excelenţă şi că metoda alegorică a fost unul dintre principalele sale motive. Dar până în prezent Părinţii Bisericii folosiseră metoda ca exegeţi ai Scripturilor pentru a descoperi şi înţelege prin intermediul ei cuvântul lui Dumnezeu, sau, ca nişte gânditori ca Dionisie şi Maxim, pentru a arăta că universul întreg nu este, în fond, decât un text în care, cu ajutorul metodei, putem citi adevărurile de credinţă. Psellos nu adoptă numai teza şcolii lui Plotin privind unitatea fundamentală a gândirii greceşti în Platon. Mai trebuie ceva: pune în slujba credinţei creştine modul de a gândi al plotinienilor, cu toată armatura, până la terminologie. Merge cu ei pe calea alegoriei unde dă dovadă de o îndrăzneală puţin obişnuită pentru un gânditor creştin. Se laudă că a dezvoltat sensul profund al alegoriei.[1] Fidel, într-adevăr, gândirii sale, conform căreia Antichitatea nu reprezintă decât un stadiu pregătitor pentru creştinism, el nu ezită să afirme de la înălţimea catedrei sale universitare ideea că autorii greci sunt profeţi ai creştinismului. Astfel, regăseşte la Homer chiar dogma Treimii; iar Zeus, împreună cu ceilalţi zei în faţa Troiei este, pentru Psellos, Dumnezeul creştinilor, înconjurat de îngeri, heruvimi şi sfinţi. Dat fiind că, aşa cum crede Psellos, elenismul, pasionat de alegorie, a ascuns adevărul sub un voal, putem căuta până în

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 507.

ficțiunile poetice teoriile cele mai sublime ale creștinismului.[1] Ca atare, adoptând teza plotiniană, Psellos o preia în creștinism oferindu-i un conținut mult mai larg. Acum baza nu va mai fi Platon, ci doctrina creștină, pe care orice curent de gândire o anunță încă din Antichitate și spre care totul converge. Astfel, se alătură apologeților din primele secole după Hristos, care au încercat să includă în noua religie *Cărțile sibiline*, dar face acest lucru într-un spirit cu totul elenic.

Este de remarcat faptul că Psellos nu îi urmează în interpretările sale doar pe plotinieni. Observând că substanța tratatelor alegorice ale lui Psellos – a celor care se mai păstrează – este formată dintr-un anumit număr de doctrine împrumutate din stoicism și din neoplatonism, Zervos[2] le-a clasat în două categorii, făcâdu-le o pertinentă analiză.[3] La stoicism se raportează: comentariul la legenda lui Tantal – în Tantal, Psellos vede personificarea eterului –, cel al legendei lui Cronos, acesta este identificat cu noțiunea de timp, care își face să dispară vlăstarele, ființele individuale, dar nu poate face nimic contra lui Zeus, izvorul etern dătător de nașteri. În continuarea aceluiași tratat, Psellos face din Zeus simbolul rațiunii, singura ce se sustrage timpului și ne spune că piatra înfășurată în scutece, pe care Rhea o dă lui Cronos să o înghită, semnifică rațiunea care se exprimă, simulacru al lui Zeus sau al rațiunii interioare. În ultima parte a tratatului, el examinează diversele etape ale progresului rațiunii de la copilărie până la starea nubilă. Influența stoicismului este evidentă în aceste tratate ale lui Psellos. Dar – un lucru remarcabil – Psellos îi urmează pe stoici în chestiuni privind psihologia, cosmologia sau rațiunea umană.

Seria de comentarii ce au legătură cu neoplatonismul cuprinde tratatul *Despre lanțul de aur*, ce comentează o parte a unui discurs

---

[1] A se vedea mai sus; *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques*, 1875, p. 220 și urm.

[2] *Op.cit.*, 170.

[3] *Ibid.*, 170-182.

al homericului Zeus.[1] Aici Psellos vede în Cronos intelectul pur care, venind după primul principiu, îi dă naştere lui Zeus, izvorul demiurgic prin excelenţă. Astfel, lanţul de aur este simbolul înlănţuirii fiecărui lucru. Toate fiinţele sunt astfel în legătură cu cauza primă; aceasta poate să le atragă spre ea, în timp ce ele nu pot, la rândul lor, să o facă să coboare spre ele; căci ele sunt mai puţin perfecte, iar aşa cum sunt se pot ridica spre lucrurile perfecte, care, aşa cum sunt, nu pot coborî. Recunoaştem în aceste trăsături substanţa doctrinei neoplatoniciene a procesiunii şi a transformării. La fel şi în celelalte comentarii ale acestei serii – despre adunarea zeilor,[2] despre textul din *Phaidros*[3] al lui Platon, cu privire la Zeus, monarh puternic, ce domneşte în cer, şi la armata zeilor care îl urmează, şi despre Sfinx –, fie că explicaţiile pe care le dă au legătură cu lumea inteligibilă, fie că se raportează la natura umană, dar pentru a dezvălui legăturile ce o unesc cu cauza primă, Psellos nu face decât să urmeze îndeaproape doctrinele şcolii lui Plotin. Dar – un lucru deosebit – toate comentariile din serie au un fond teologic. Iată dovada că Psellos, entuziast din fire, a fost preocupat de tonul înălţător al contemplării lumii inteligibile de către plotinieni şi a încercat să îi introducă în creştinism.

Psellos păstrează aceeaşi atitudine în explicaţiile alegorice ale proverbelor.[4] Plecând de la ideea că limba populară oferă, şi ea, în felul ei, o imagine a lucrurilor dumnezeieşti, încearcă să le dezvăluie sensul ascuns. Proverbele îi oferă ocazia de a ne vorbi despre fiinţa lui Dumnezeu, despre ochiul strălucitor al sufletului, adică despre spiritul contemplativ al omului în extaz, care poate ajunge la vederea lui Dumnezeu, despre virtutea lucrătoare, prin intermediul căreia, detaşându-ne de lumea aparenţei, putem pătrunde în casa lui Dumnezeu, care nu este altceva decât spiritul contemplativ. Tot ce descoperă Psellos în proverbele populare, după

---

[1] *Iliada*, VIII, v.18-27.

[2] *Iliada*, IV, v.1-4.

[3] *Phaidros*, 246 e; cf. A. Jahn, *Hermes*, 1899, p. 317.

[4] C. Sathas, *op. cit.*, V, 532 şi urm.

cum recunoaştem cu uşurinţă, este neoplatonic. Şi în chestiunile teologice se foloseşte de metoda alegorică. Din nefericire, comentariile lui teologice, aflate mai ales în manuscrisul numărul 1182 din Biblioteca Naţională din Paris, sunt încă inedite. După Chr. Zervos,[1] care a consultat documentul, „Psellos foloseşte interpretarea alegorică pentru a explica contradicţiile şi imposibilităţile din Biblie, ca şi locurile obscure din Noul Testament". Şi aici interpretarea este realizată prin intermediul doctrinelor gânditorilor greci, luate din cărţile orfice şi hermetice, de la Platon, de la Aristotel şi, mai ales, de la neoplatonici. „Pentru a explica", rezumă Zervos, „textele teologice, Psellos urmează neîncetat calea neoplatonicilor"[2].

Din cele de mai sus e limpede efortul constant al lui Psellos de a înţelege sensul profund al doctrinei creştine în lumina filosofiei greceşti. Metoda alegorică îi dă ocazia de a vedea în textele teologice doctrine filosofice, de preferinţă neoplatonice, sau mai exact să substituie deseori teologiei creştine filosofia greacă. Nu aflăm, într-adevăr, la Psellos, un efort suficient şi constant de asimilare a gândirii greceşti în gândirea creştină. Nicăieri nu spune că teologia nu este pentru el ştiinţa principală, dar modul în care se foloseşte de filosofia greacă ne permite să afirmăm că îi dă deseori prioritate, cu atât mai mult cu cât, în opinia sa, filosofia greacă aminteşte deseori de fondul dogmelor creştine.

Opiniile lui Psellos despre proprietăţile numerelor, în acord şi ele cu speculaţiile matematice ale neoplatonicilor, completează partea mistică a gândirii filosofului. Cu privire la tratatul lui despre numere, Paul Tannery a spus că trebuie privit „ca o analiză sau ca un rezumat al grupului de trei cărţi (V, VI, VII) pe care Iamblichus le-a consacrat Fizicii, Eticii şi Teologiei, în marea sa lucrare *Discurs despre secta pitagoreică*, din care nu ni se mai

[1] *Op.cit.*, 188 şi urm. [O bună parte din ele sunt astăzi editate de Paul Gautier în *Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana: Michaelis Pselli Theologica*, vol. 1 şi 2; Leipzig 1989 şi 2002; n. tr.].

[2] *Op.cit.*, 189.

păstrează decât primele patru cărţi. Cum şi Iamblichus însuşi compilase din autorii anteriori, este vorba în general despre idei şi de formule filosofice care, deşi nu datează din secolul lui Platon, au o vechime respectabilă".[1] Cea mai mare parte dintre ideile despre numere pe care le prezintă Psellos în tratatul lui aparţine, într-adevăr, sectei pitagoreice, în forma pe care ea a luat-o sub influenţa *Fizicii* lui Aristotel, mai ales sub cea a teoriei lui despre formă şi materie, dar sinteza filosofică a tuturor categoriilor numerelor în raporturile lor reciproce este, după mărturia lui Psellos, clar neoplatonică.[2] Există mai întâi, zice Psellos, numărul inteligibil, prim şi suprem, apoi numărul matematic şi în final numărul fizic.[3] Numerele fizice sunt raţiunile inerente în corpurile din lumea sensibilă, fie deoarece le determină forma lor sau că le conţin materia, fie că sunt cauza lor suficientă şi principiul mişcării lor. Nu există nimic, nici chiar sănătatea, bolile şi moartea a căror substanţă să nu fie constituită din măsura numerelor.[4] „Îmi dau seama bine", spune Psellos, „cât de dificil este să demonstrăm tot ce se spune despre numerele fizice; dar toate acestea au fost spuse de cei din vechime şi noi suntem de acord cu ele"[5]. Cum există numere pentru corpurile lor fizice, există şi numere pentru valorile lor morale. Măsura nu este oare prima contemplată în substanţa numerelor? Iar cu măsura, sfârşitul, perfectul, ordinea, mijlocul, proporţia.[6] Facultăţile sufletelor sunt raportate la numere. Mintea este Unul deoarece cunoaşte imediat; ştiinţa şi raţiunea sunt diada, deoarece cunosc prin mijlocire; numărul suprafeţei plane este opinia, iar numărul corpului solid este senzaţia.[7] Iamblichus, spune Psellos, a scris aritmetica naturilor superioare

---

[1] *Revue des Études grecques*, 1892, p. 343.

[2] *Ibid.*, 346.

[3] *Ibid.*, 344.

[4] *Ibid.*, 344-345.

[5] *Ibid.*, 345.

[6] *Ibid.*, 346.

[7] *Ibid.*, 1892, p. 346; cf. *Hermes*, 1899, p. 318.

(ființele inteligibile), al căror număr este absolut în sine. Această metodă de explicare stabilește, pe de o parte, că putem face raportarea la unirile metafizice ale oricărei ființe sensibile și, pe de altă parte, că putem înțelege numerele în concepte superioare și absolute. Există unul divin, diada divină, imparul și parul.[1] Psellos are grijă să ne mai avertizeze încă o dată că este de acord cu aceste doctrine, deși simte cât de dificil este pentru contemporanii lui să aprobe idei în care nu au fost crescuți.[2] Mai vedem încă o dată că natura entuziastă a lui Psellos este mai importantă decât aplecarea lui spre raționalism și îl face să prefere contemplațiile mistice ale neoplatonicilor și ale neopitagoreicilor. Spiritul idealist al gândirii matematice a lui Platon, pe care Psellos pare că l-a înțeles în cartea sa *Finalitatea geometriei*, lipsește cu desăvârșire în ierarhia ontologică în slujba căreia contemplațiile mistice pun numerele.

Am vorbit deseori de atitudinea pe care Psellos a păstrat-o față de Aristotel. Este necesar să adăugăm câteva trăsături care vor limpezi puțin tradiția pe care o urmează această atitudine. Nu ne putem îndoi de faptul că Psellos l-a studiat pe Aristotel, chiar el însuși ne spune.[3] Dar Psellos a cunoscut și peripatetismul tot prin intermediul neoplatonicilor. Porfir ne spune că metafizica lui Aristotel este condensată în întregime în *Enneade*. Exista pentru Psellos și acel Aristotel al tradiției creștine, cel pe care-l aflam în scrierile lui Ioan Philopon, ale lui Leonțiu de Bizanț, ale lui Anastasie Sinaitul, ale lui Maxim, ale lui Damaschin și ale lui Fotie. Acest Aristotel nu îi era necunoscut lui Psellos. El însuși ne spune că pentru parafraza sa la tratatul lui Aristotel despre *Interpretare* a folosit comentariul lui Ioan Philopon; în tratatul lui despre cele cinci voci și zece categorii, găsim neschimbate definițiile despre ființă, substanță, accident, gen, specie etc., pe care Ioan Damaschinul le utilizează în lucrarea sa *Izvorul cunoștinței*. Aceste două tradiții despre Aristotel pe care Psellos le-a cunoscut, au în comun

---

[1] *Revue des Études grecques*, 1892, 346-347.

[2] *Ibid.*, 347.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 444.

faptul că ele consideră ştiinţa lui Aristotel o pregătire, una pentru metafizica lui Platon, cealaltă pentru doctrina evanghelică, şi că nu văd în logică decât un instrument pentru demonstraţii. Psellos a adoptat toate aceste teze, unele ca filosof, altele în calitate de creştin. El vorbeşte, de multe ori, despre interesul faţă de logică,[1] acesteia consacrându-i mai multe lucrări: „Din logică", spune el, „dacă o utilizăm în mod filosofic, putem avea mare folos"[2], iar din acest punct de vedere aristotelismul lui este formal, aşa cum a fost aristotelismul Părinţilor Bisericii. Dar Psellos este contemporan cu înflorirea teologiei mistice şi, ca fire entuziastă, a simţit şi el nevoia de a pătrunde şi mai mult în taina lui Dumnezeu, pentru a avea o cunoaştere imediată a ei. Scolastica ortodoxă nu putea să îi servească la aşa ceva. Ca spirit cultivat ce era, în loc să urmeze calea ascetismului ce duce la iluminare, el a urmat calea filosofiei contemplative şi i-a descoperit pe Plotin şi pe Platon. Ca atare, filosofia lui răspunde nevoii de comuniune cu Dumnezeu, al cărei interpret filosofic se străduieşte să fie, şi nu unul mistic. Totuşi, el este mai fidel decât se crede în mod obişnuit faţă de tradiţia gândirii creştine: „Am studiat", spune el, „această filosofie (este vorba de teologie), cu preferinţă faţă de cea profană, pe de o parte urmând doctrina iluştrilor Părinţi ai Bisericii şi, pe de altă parte, participând din fondul meu propriu[3] la completarea ştiinţei divine." Dacă adoptă schema generală a sistemului lui Plotin, Unul, Mintea [Intelectul n. tr.], Sufletul, natura, materia, o face ca un creştin; găseşte aici exprimarea filosofică cea mai clară a adevărului creştin. Aceasta nu miră pe cel ce-şi aminteşte că doctrina plotiniană aparţine secolului al III-lea după Hristos şi că, în fond, el nu este decât o expresie filosofică a problemei religioase care tulbura sufletele în epocă. Să ne amintim că Psellos nu este primul care face aşa ceva. În acelaşi timp cu Plotin şi comentatorii lui, el îi urmează îndeaproape pe Grigorie de Nyssa şi pe Maxim,

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 475, 476, 499-502; IV, 462.

[2] *Ibid.*, V, 475.

[3] *Ibid.*, V. 122.

Părinţi platonizanţi şi neoplatonizanţi ca şi el. El are dreptate să ne spună că nu face decât să le urmeze exemplul. Ca atare, ceea ce face Psellos, în realitate, este să se elibereze de scolastica ortodoxă, să se alăture vechilor Părinţi şi să-i utilizeze ca, asemenea lor, pe Platon şi pe Plotin, dar mult mai conştient decât ei. Cel mai mare merit al operei sale este, de altminteri, duhul de eliberare şi îndrăzneala gândirii, pe care le întâlnim deseori.

Dat fiind că nu avem de la Psellos decât compilaţii despre chestiunile de metafizică, nu se poate proceda la o analiză sistematică a gândirii sale. Ne vom opri, deci, doar la câteva fragmente ce exprimă păreri personale. Mai întâi, argumentul prin care dovedeşte existenţa filosofiei poate servi drept exemplu tipic pentru modul său de a împleti gândirea grecească cu doctrina creştină. Dacă este adevărat, spune el, că Dumnezeu există, Providenţa există şi ea; dacă există Providenţa, există şi ştiinţa (σοφία) – prin ea Dumnezeu prevede; dacă există ştiinţă, există şi dorinţa de ştiinţă, iar, dacă există dorinţă de ştiinţă, există, deci, filosofie.[1] Filosofia decurge obligatoriu din natura Dumnezeului creştin; filosoful nu face decât să exprime dorinţa sa, iubirea sa pentru înţelepciunea divină. Filosofia, ne spune el în altă parte,[2] a adunat în ea materia tuturor ştiinţelor, lăsându-le să se laude cu numele lor, gol de conţinut, ea este sinteza tuturor. De altminteri, ce este adevărul? Pe de o parte, natura produce specii pure şi formează prin lucrarea lui Dumnezeu lucrurile derivate, asemănătoare modelelor; pe de altă parte, mintea percepe lucrurile neschimbate şi pure în natura lor esenţială; rezultă de aici că natura şi adevărul concordă.[3] Ca atare, filosofia, care este în căutarea adevărului, nu face decât să îi descopere omului ordinea pe care natura o urmează sub acţiunea divină. Psellos se ocupă deseori de teoria ideilor. Ştiinţa inutilă a grecilor, spune el, susţine existenţa a trei sori,

---

[1] *Les six voies de la philosophie*, Venetiis, 1532.

[2] *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem ad hunc inedita*, Kurtz E. şi F. Drexl, 429,1; 430, 9-11.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, V, 62.

unul se află în mintea creatoare, altul este soarele-model, iar al treilea este cel al lumii sensibile[1]; este evident că aici îi are în vedere pe filosofii care, în opinia lui, au interpretat nepotrivit teoria platoniciană a ideilor.[2] În viziunea lui Psellos, – el urmează aici tradiţia Părinţilor Bisericii –, Dumnezeu are în El dintotdeauna, încă de dinainte de orice creaţie, noţiunile tuturor fiinţelor create.[3] Ceea ce Platon numeşte idee nu este decât această primă noţiune după care Dumnezeu creează lumea.[4] Rezultă apoi că Mintea şi ideile sunt unul şi acelaşi lucru; la fel, fiinţele şi ideile sunt acelaşi lucru şi, deşi pare că fiinţele sunt anterioare ideilor, aici nu este decât o distincţie făcută de raţiune. Mintea este chiar lucrurile însele[5]; ea le are în sine însăşi. Este necesar ca arhetipul să se afle în Minte, iar aceasta să fie lumea inteligibilă, model exemplar al lumii sensibile.[6] Iată teoria platoniciană a ideilor, conchide Psellos, interpretându-l pe Platon mai degrabă în sens neoplatonic, deoarece Platon nu exprimase atât de clar ipoteza că ideile există în Minte, nici pe cea a identităţii lor cu Mintea.[7] În alte texte, Psellos vorbeşte în spirit nominalist despre o identitate a noţiunii şi a ideii[8]: „Platon şi prietenii lui", spune el, „să nu se mândrească cu ideile lor; ideile noastre, deşi rezultatul unei cercetări metodice, deşi nu au maiestatea existenţei inexistente, sunt, cel puţin adevărate şi concepute drept".[9] Dacă îl întrebăm pe logician dacă genurile şi speciile sunt reale, el ar putea răspunde că cele din imaginaţie nu au realitate, dar cele din care derivă fiinţele sensibile au realitatea perfectă, cea care există înainte de diversitatea

---

[1] *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques*, 1879, p. 272.

[2] *Philologus*, 1860, p. 524.

[3] *Annuaire...*, 1875, p. 219.

[4] *P.G.*, 122, 725 C; *Philologus*, 1860, 523-525.

[5] *Philologus*, t. citat, 525.

[6] *Philologus*, t. citat, 526.

[7] *Philologus*, 1860, p. 526.

[8] Νέα Σιών, t.VII, p. 505 (scrisoarea a VI-a); C. Sathas, *op. cit.*, IV, 456.

[9] *Ibid.*; a se vedea şi Sathas, V, 442.

fiinţelor.[1] Păstrând realismul platonic în interiorul lumii inteligibile, el ia în considerare, ca nominalist, termenii de care ne folosim din raţiuni metodice.

Cât despre suflet, Psellos respinge doctrina peripatetică, aceea care îl considera o pură formă; sufletul nu este mereu un act pur, nu este nici pur şi simplu imparticipabil.[2] Când se află într-un corp, nu este închis ca un animal într-o cuşcă, nici ca apa într-un burduf. El produce singur puteri ce coboară în corp şi îl pătrund.[3] „Că sufletul este închis ca o fiară într-o cuşcă este", spune Psellos, „o opinie care nu îmi place, chiar dacă este repetată fără încetare, de nenumărate ori de Platon şi Aristotel." El recunoaşte că sufletul este o substanţă în sensul strict al cuvântului şi că are virtuţi şi proprietăţi naturale, aşa cum este şi cazul corpurilor; un suflet este, prin natura sa, vesel, un altul, dimpotrivă, este întunecat.[4] Cea mai mare parte dintre filosofii greci, afirmă Psellos, au îndrăznit să distingă sufletele prin diversitatea cauzelor sau prin diversitatea substanţelor. Eu nu văd decât o natură comună pentru toate sufletele şi le disting prin proprietăţile lor; ele sunt înrudite dacă au aceleaşi proprietăţi sau sunt străine unele de altele.[5] De aceea, el nu judecă patimile raportându-le la cauzele exterioare care le produc, ci la sufletul subiectului care le are. Un eveniment anume produce o suferinţă deosebită unui scit şi unui prieten al oamenilor.[6]

Psellos îşi dezvoltă şi opiniile despre rău şi despre liberul arbitru în spiritul tradiţiei creştine, îmbogăţindu-le cu noi argumente, pe care le preia de preferinţă din neoplatonism. Răul nu este decât un termen relativ, el există în noi, deoarece nu putem fi mereu şi în acelaşi fel orientaţi către bine.[7] El respinge teza stoică după care

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, V, 479.

[2] *L'Annuaire de l'Assoc...*, (1879), ed.Ch.Emm. Ruelle, p. 253.

[3] *Ibid.*, 260-261.

[4] C.Sathas, *op. cit.*, IV, 128.

[5] *Ibid.*, V, 513-514; a se vedea şi p. 518 pentru unitatea dintre natură şi suflet.

[6] *Ibid.*, IV, 320.

[7] *Annuaire...*, t. citat, ed. Ch. Emm. Ruelle, p. 265-267.

răul este pus în lume de Providenţă, pentru ca lumea să fie perfectă. Respinge şi teza celor care neagă existenţa răului. Natura noastră nu este simplă, suntem plini de fiinţă şi de devenire, de aceea suntem conduşi, rând pe rând, de Providenţă, de natură şi de liberul arbitru. Foarte naturală este opera Providenţei, care prevede totul, dar fiecare factor acţionează urmându-şi natura.

Ca un adevărat grec, Psellos este captivat neîncetat de frumuseţea formei. Cea mai mare parte dintre cei care au ajuns pe culmile filosofiei, spune el, se dezinteresează în întregime de frumuseţea corpului. Dar, de asemenea, eu cred că frumuseţea sufletului este motivul frumuseţii trupeşti; totuşi, în prezenţa a două persoane cu aceeaşi frumuseţe a sufletului, dintre care una este urâtă, iar cealaltă este frumoasă, o voi alege pe a doua.[1]

Încă din timpul vieţii, Psellos se bucură de faimă. Printre numeroşii auditori de la Academie erau unii care veneau din Egipt, Babilon şi din Persia.[2] Veneau chiar şi din Apusul latin. Era considerat pe bună dreptate cea mai mare inteligenţă a epocii sale, aşa cum mărturisesc calificativele prin care a fost desemnat. Erudiţia sa uimitoare, curiozitatea universală, marele număr al calităţilor sale, îndrăzneala gândirii, încrederea în ştiinţă şi în raţiune, inovaţiile în gândirea filosofică şi în arta scrisului, virtuţile ca şi defectele sale, au făcut să se spună că seamănă cu Voltaire,[3] cu Albert cel Mare sau cu Roger Bacon,[4] ca şi cu Francis Bacon.[5] Psellos este, într-adevăr, una dintre personalităţile cele mai reprezentative ale Bizanţului; el revine la tradiţia marilor Părinţi ai Bisericii, tradiţie care îi permite să se inspire din abundenţă din gândirea şi din cultura elenică şi să opună scolasticii ortodoxe şi teologiei mistice o sinteză care respiră o noutate, o bogăţie şi o îndrăzneală de gândire cum nu mai existase încă în Bizanţ. Reabilitând lumea antică,

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, IV, 308.

[2] *Ibid.*, V, 580

[3] Rambaud, *op. cit.*, 243 şi urm.

[4] Krumbacher, *op. cit.*, II, 59.

[5] C.Sathas, *op. cit.*, IV, CVIII.

a făcut în așa fel încât să o putem examina fără superstiții și să ne comportăm liber față de ea. Psellos este, într-un cuvânt, marele și îndrăznețul promotor al spiritul Renașterii, creatorul unei noi epoci. Influența lui a fost mare și s-a păstrat foarte mult timp. Vom avea ocazia să o urmărim până la Căderea Bizanțului.

V. DISCIPOLII ȘI ADVERSARII LUI PSELLOS

Elev și succesor al lui Psellos la Universitate a fost Ioan Italos, adică Italianul. Originar din Calabria, a ajuns devreme la Constantinopol pentru a se perfecționa în științe. Mai târziu, a fost însărcinat să predea filosofia și a primit același titlu ca și maestrul său, cel de consul al filosofilor. Trebuie observat că universitatea pe care a fondat-o Constantin IX, în ciuda unor modificări, a existat, în mare, până în 1453. Italos și-a început cursurile cu dialectica; a predat și el, ca Psellos, în același spirit, istoria filosofiei. Aristotel, Platon și neoplatonicii, Porfir, Iamblichus și Proclus au fost filosofii lui preferați.[1] Manuscrisele ne-au păstrat de la el: o culegere de răspunsuri la 93 de întrebări, puse de diverse personaje, între alții și de împăratul Mihail VII, care fusese elevul lui, și de fratele acestuia, Andronic Ducas*; un comentariu la cărțile II, III și IV la *Topicele* lui Aristotel; un comentariu la *De interpretatione* a aceluiași Aristotel; un mic tratat de dialectică adresat fratelui împăratului Mihail, Andronic Ducas; un rezumat de retorică; diverse capitole de logică, în special despre materie și despre cele trei forme de silogism, despre chestiunile privind genul și specia și

[1] Ana Comnena, *Alexiada*, V, 8, p. 257-267. Este interesant de notat că traducerea grecescului ὕπατος τῶν φιλοσόφων prin „consul al filosofilor", încă folosită, este inexactă. Termenul grec denumește un conducător, primul dintre filosofi, cel care era la conducerea Facultății de Filosofie. R. J. Loenertz (*Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXI, 1-2, p. 228) îl traduce prin „decanul filosofilor".

* Lucrarea a fost editată de Perikles Joannou: Ioannes Italos, *Quaestiones Qudolibetales*, Buch-Kunstverlag Ettal, 1956 (n. tr.).

cele cinci universalii, potrivit introducerii făcute de Porfir. Cea mai mare parte dintre lucrările lui Ioan Italos sunt încă inedite. Grégoire Cereteli[1] a editat în două fascicule litografiate, precedate de o introducere interesantă[2], scrierile următoare: un *Tratat de dialectică* şi un *Comentariu despre pasajul din Odiseea privind visele*,[3] ambele adresate lui Andronic Ducas; o scurtă expunere, *Despre învierea trupului*, un tratat de *Logică*, un altul de *Retorică*, unul *Despre nemurirea sufletului* şi alte patru mai scurte, pe subiecte asemănătoare. Din nefericire, nu am putut utiliza această ediţie, nici nu am putut profita de introducerea editorului în care susţine că din tratatele de *Logică*, *Dialectică* şi *Retorică* pe care le-a editat reiese clar că Italos depinde de Aristotel. De vreme ce s-a vorbit mult de aristotelismul lui Italos, trebuie să vedem în ce constă el. Al său *Comentariu la Tropice*, aproape doar o reproducere fidelă a lucrării asemănătoare a lui Alexandru din Afrodisia, nu ne spune nimic. Ne dă doar ocazia să semnalăm că tradiţia reluată de Psellos continuă cu Italos, cu Mihail din Efes şi cu Eustratie din Niceea, elev al lui Italos, care transcriu cu multă sârguinţă mai ales comentariile neoplatonice ale lui Aristotel. Toţi filosofii greci din secolele al XI-lea şi al XII-lea sunt comentatori; tradiţia comentatorilor va continua până la Căderea Constantinopolului. Este adevărat, pentru a reveni la Italos, că lista tratatelor sale va arăta o preferinţă pentru subiectele aristotelice. Ana Comnena[4] ne spune despre el că era mai priceput ca oricare altul în interpretarea logicii şi a dialecticii lui Aristotel. Într-un alt pasaj, ea precizează mai multe. Italos, spune autoarea, le preda tinerilor doctrinele lui Platon şi ale lui Psellos, ale lui Porfir şi Iamblichus şi mai ales artificiile lui Aristotel şi ajutorul pe care acesta îl oferă, ca instrument, oricăruia îi place să filosofeze.[5]

---

[1] *Johannis Itali opuscula selecta*, Tyflis, 1924, 1926.

[2] A se vedea în *BZ.*, XXV, 406-407 şi t. XXVI, p.427.

[3] *Odiseea*, XIX, 560; comentariul lui Italos este transcris de Eustaţie de Salonic în adnotările la aceleaşi pasaje.

[4] *Alexiada*, V, 8, p. 176 şi urm.

[5] V, 262.

Scrierea sa *Despre genuri şi specii,* care îi conferă un loc aparte printre scolasticii bizantini pentru precizia cu care prezintă teza nominalistă, nu poate constitui nici ea un motiv cu privire la preferinţa pentru Aristotel. Iată, însă, ceea ce E. Stephanou, bazându-se pe textele ediţiei lui Cereteli (fasciculul II, p. 60-62), ne spune despre opinia lui Italos cu privire la Aristotel: „În viziunea lui Italos", spune acesta,[1] „Platon ar fi în această chestiune a sufletului mai profund, mai adevărat, Aristotel, mai convingător, deoarece ar fi mai uşor de înţeles de spiritul mediu"; „aristotelicii", continuă el, „potrivit lui Italos, resping în mod corect modurile apariţiei sufletelor (Platon, *Timaios*), dar nu se ating deloc de realitate, deoarece tratează chestiunea, una de armonie şi de proporţie, fără a ţine seama de inscripţia care îi oprea pe neştiutori în pragul Academiei...; orice ar fi, Italos remarcă faptul că Aristotel reuşeşte, în efortul său, să-l eclipseze pe Platon şi de a fi considerat un mare filosof, dar numai pe lângă cei simpli".[2] E. Stephanou trage concluzia, după analiză, că „Italos face progrese cu uşurinţă în sistemul aristotelic, dar numai ca dialectician ce combină o serie de idei fără a ţine cont de valoarea lor obiectivă". Este adevărat că doar editarea tuturor scrierilor lui Italos ne-ar permite să vedem cu claritate gândirea reală şi totală a acestui filosof, dar din cele de mai sus mai putem conchide că aristotelismul lui Italos nu diferă de cel al lui Psellos. Acest aristotelism al bizantinilor, care nu are decât o legătură formală cu gândirea lui Aristotel, ar merita un studiu special, care să examineze în detaliu scolastica Bizanţului şi metodele sale.

Nu mai mult aristotelician decât maestrul său, Italos este la fel de neoplatonic ca acesta.[3] Interesul pe care-l reprezintă pentru evoluţia gândirii bizantine este altul. Împotriva lui a fost intentat un proces de erezie, urmat de un alt proces în secolul al XII-lea, sub Manuel Comnenul. De atunci, patriarhul a fost însărcinat cu

---

[1] Jean Italos, *L'immortalité de l'âme et de la résurrection, EOR,* 32 (19 31), p. 425

[2] Cf. Gr. Cereteli, *op.cit.*, II, 62.

[3] Chr. Zervos, *op.cit.*, 223 şi urm.

supravegherea directă a învăţământului. Tot secolul al XII-lea este, de altminteri, plin de lupte dogmatice, cauzate de renaşterea doctrinelor filosofice, care ne permit să urmărim marşul neîntrerupt pe care opera începută de Psellos l-a parcurs în ultimele cinci secole ale Bizanţului, până la Plethon, care o integrează. Această operă va fi din ce în ce mai puţin dirijată de efortul de asimilare a gândirii păgâne de către doctrina creştină; ea va fi, dimpotrivă, antibisericească şi din ce în ce mai orientată spre independenţa gândirii filosofice; aceasta din urmă nu va fi, în cea mai mare parte, decât o Renaştere a neoplatonismului lui Proclus.

În acest drum spre Plethon, Italos ocupă un loc interesant. Adus în faţa Sfântului Sinod, a fost condamnat din cauza doctrinelor sale neoplatoniciene[1]; orice activitate didactică, publică sau privată, i-a fost absolut interzisă, iar la urmă a fost surghiunit într-o mănăstire.[2] Măsuri asemănătoare au fost luate contra elevilor lui; dar aceştia, în cele din urmă, au fost achitaţi. Cele 11 articole[3] în care a fost condensată doctrina lui Italos, anatemizată la 13 martie 1082, în duminica Ortodoxiei, în prezenţa profesorului vinovat, ne oferă, poate, materia gândirii sale filosofice. Ne permitem să prezentăm rezumatul pe care l-a făcut E. Stephanou.[4] Italos este acuzat:

1. De a fi încercat să explice prin raţiune Întruparea şi unirea ipostatică;
2. De a fi reînviat erorile vechilor filosofi păgâni despre sufletul omenesc, cer, pământ, fiinţele create;

---

[1] Pentru detalii a se vedea istorisirea cronicarului bizantin Nichita Akominatos, ed. Bonne, 1835.

[2] Ancheta împotriva lui Italos a fost începută încă din timpul domniei lui Mihail VII, 1077 şi s-a terminat în 1082, sub Alexis I Comnenul.

[3] Th. Uspenski a realizat textul critic al întregului proces şi cel al Sinodikonului ce conţine cele 11 articole în *Bulletin d'Institut Archéologique Russe de Constantinople*, II, 1897, p. 30-66; regăsim textul acestei hotărâri sinodale în toate ediţiile Triodului liturgic.

[4] *EOR.*, 32 (1931), p. 413 şi urm.

3. De a fi învăţat metempsihoza şi, în consecinţă, de a fi negat nemurirea sufletului şi a vieţii viitoare;
4. De a învăţa eternitatea materiei şi a ideilor;
5. De a pune mai presus de Părinţi şi de sfinţi pe filosofii greci şi pe ereticii condamnaţi de cele şapte Sinoade Ecumenice;
6. De a nega minunile lui Hristos, ale Maicii Domnului şi ale sfinţilor ca fiind imposibile sau de a le da o explicaţie foarte personală;
7. De a considera scrierile profane nu simple elemente de formare intelectuală, ci depozitare ale adevărului, cu care toate celelalte trebuie legate, direct sau indirect.
8. De a admite ideile neoplatoniciene, de a pretinde că materia subzistă prin ea însăşi şi capătă forme după idei, negând astfel independenţa absolută a Creatorului;
9. De a învăţa că oamenii vor învia cu alte trupuri decât cu cele pe care le-au avut pe pământ, în timpul vieţii lor.

Vom omite ultimele două articole, deoarece Italos a recunoscut ca fiind ale sale doar pe primele nouă. Există în acest text unele inexactităţi pe care E. Stephanou s-a străduit să le clarifice,[1] iar ele constituie, în mare, rezumatul unei examinări minuţioase a scrierilor şi învăţăturii lui Italos; el însuşi a recunoscut inexactităţile şi a mărturisit că era în eroare.[2] Mărturisirea de credinţă,[3] pe care se vede obligat să o facă la întrunirea sinodală, ne oferă mijlocul de a constata cât de mult este Italos îndatorat neoplatonismului. El vorbeşte aici despre trecerea Fiului la Tatăl şi despre Unul necreat, incomprehensibil, fără a-l numi Dumnezeu, ceea ce ne face să credem că trebuie să-l vedem aici pe Unul plotinian. Deci nu este vorba doar de un exces de raţionalism pentru a explica dogmele creştine prin raţiune. Italos merge mai departe. El nu vede în scrierile profane simple elemente de formare intelectuală, iar filosofia nu este pentru el, cum pare să fi fost pentru Psellos, fie un exerciţiu

[1] *Op. cit*, p.421 şi urm.

[2] Th.Uspenski, *op. cit.*, p.63; Ana Comnena, t. V, 9, 267.

[3] Th.Uspenski, *op. cit.*, p. 42-46.

al raţiunii, fie un stagiu pregătitor pentru a pătrunde şi mai mult în taina doctrinei creştine. Bazându-se pe principii filosofice şi pe doctrine neoplatonice, Italos îndrăzneşte să prezinte un sistem de gândire care în multe puncte îşi arată preferinţa pentru filosofia păgână şi pentru raţiune. Avem de-a face cu un sistem filosofic. După cum vedem, Psellos şi Italos, deşi în spirit diferit, revin la ultimii reprezentanţi ai gândirii păgâne, pentru a continua existenţa filosofiei.

Până la Italos căutam gândirea filosofică în interiorul teologiei. Italos este primul care oferă autonomie filosofiei, într-o mişcare de gândire clar raţionalistă, avidă de soluţii clare, nu numai în problemele destinului uman, ci şi în augustele taine ale creştinismului, cum ar fi Întruparea şi Sfânta Treime. El încearcă să stabilească problemele teologice pe o bază filosofică; teologia va fi acum dependentă de filosofie, depozitarul adevărului. La el, sensul tainei pare să fie absent.

Încă din timpul vieţii sale, această mişcare de idei a avut un mare ecou. Împăratul Mihail VII însuşi şi fratele său, Andronic, îi erau favorabili. Patriarhul Eustratie Garidas, însărcinat cu ancheta împotriva lui Italos, i-a împărtăşit acestuia ideile. Un mare număr de oameni cultivaţi din societatea bizantină s-au aflat sub influenţa acestui clasicism romantic ce îi îndrepta spre păgânism. Unul dintre ei, pe numele său Serblias, a sfârşit prin a se arunca în apele Bosforului strigând: „Neptun, primeşte-mă!"[1]. Există aici toate simptomele care se vor evidenţia şi mai mult în epoca Renaşterii; şi înţelegem cu uşurinţă de ce Biserica Ortodoxă a răspuns mişcării lui Italos printr-o interzicere excesivă nu numai a împrumuturilor din elenism, ci şi a aplicării oricărui procedeu raţional la teologie.[2] Biserica a vrut să atragă din nou atenţia asupra caracterului mistic al religiei, un caracter ce depăşeşte raţiunea umană. *Panoplia dogmatică* a lui Eftimie Zigabenul şi *Tezaurul Ortodoxiei* al lui Nichita Akominatos sunt menite a combate mişcarea de idei

[1] Γιακουμάκης, Νέα Σιών; t. I A, p. 321.

[2] A se vedea art. 1 din anatemă, al cărui termen este foarte explicit.

pe care a iniţiat-o Italos, precum şi toate ereziile cu tendinţe raţionaliste care au început din nou să înflorească în Bizanţ. Totuşi, este evidentă incapacitatea acestor teologi de a produce noi argumente.

Contemporanul lui Italos, Mihail din Efes, care nu pare să fi fost elev al lui Psellos,[1] este, mai mult decât Italos, în calitate de comentator al lui Aristotel, adevăratul precursor al lui Eustratie din Niceea. El credea cu tărie că doar vechea metodă de interpretare a lui Aristotel ne poate duce la cunoaşterea clară a textelor Stagiritului. Şi-a dat toată silinţa, cu răbdare şi metodă, reluând tradiţia lui Ştefan din Alexandria. Un mare număr de tratate de ştiinţe fizice, *Logica*, *Retorica*, *Metafizica*, *Etica* şi chiar *Politica* lui Aristotel au fost comentate de Mihail, a cărui muncă este considerată şi astăzi utilă pentru studierea lui Aristotel. Să notăm că a fost primul care a comentat acei σοφιστικοί ἔλεγχοι*. I-a folosit, fără îndoială, pe comentatorii neoplatonici ai lui Aristotel, Themistios şi Proclus, dar cu toate acestea spiritul lui nu este orientat de preferinţă spre platonism.[2] Mihail din Efes este un creştin luminat şi un prieten al lui Aristotel. Găseşte ocazia în comentariul său la *Etica nicomahică* să formuleze idei foarte interesante privind educaţia tinerilor. Regretă că nici chiar în oraşul lui Constantin cel Mare nu existau legi care să reglementeze educaţia copiilor; fiecare tată, spune el, îşi creşte copilul după cum i se pare potrivit.[3] Dar chiar dacă ar fi legi, doar părinţii, cunoscând mai bine decât oricine altcineva firea copilului lor, ar putea să acţioneze conform capacităţilor şi caracterului acestuia. Dezvoltând subiectul, Mihail din Efes formulează idei[4] care ne duc cu gândul la cele pe care Pestalozzi le-a adresat, în secolul al XIX-lea, mamelor în a sa *Carte a mamelor*.

---

[1] Karl Praechter, *Michael von Ephesos und Psellos*, *BZ.*, 31, p. 1-12.

* „Respingeri, refutaţii sofistice" (n. tr.).

[2] Cf.Chr.Zervos, *op. cit.*, 222-223.

[3] *Commentaria in Aristotelem greaca*, v. 20, p. 610, 121 şi urm.

[4] *Ibid.*, 612 şi urm.

Succesorul lui Ioan Italos la conducerea Facultăţii de Filosofie a fost Teodor din Smirna, autor al unui manual inedit, *Fizica şi principiile fizicii după antici.* Autorul lui *Timarion*,[1] scriere satirică din secolul al XIII-lea, imitaţie după *Nekyomantia* lui Lucian din Samosata*, descrie îndelung onorurile pe care savanţii din Antichitate le adresau lui Psellos şi lui Teodor din Smirna. Ioan Italos, din contră, fiind considerat prea creştin, era alungat cu lovituri de pietre şi fugea chemându-l în ajutor pe Aristotel.[2] Teodor din Smirna revine, deci, mai fidel la tradiţia lui Psellos.

La elevii lui Italos, Nilos, Leon din Calcedon şi Eustratie de Niceea se cristalizează din ce în ce mai mult dialectica lui Aristotel. Toţi trei au fost acuzaţi de erezie, mai ales Eustratie (cca. 1050-1120), pentru a fi învăţat aceeaşi doctrină plotiniană a ipostasurilor pe care Abelard o va preda puţin mai târziu la Paris.[3] Există o diferenţă esenţială între Italos şi Eustratie în ceea ce priveşte aristotelismul lor. Eustratie este un fericit comentator al lui Aristotel, – comentariul lui la *Etica nicomahică* a fost apreciat de Schleiermacher;[4] comentariul său la *Analiticele secunde* nu este mai puţin interesant. Comentariile lui Eustratie nu sunt tratate doar cu privire la chestiunile filosofice, ca cele ale vechilor comentatori ai lui Aristotel. Eustratie ştie să facă o muncă de interpretare a termenilor şi a ideilor,[5] ca şi o analiză a textului comentat. Aceasta îi oferă uneori ocazia de a avansa opinii personale şi de a înţelege într-un spirit creştin filosofia elenică, de preferinţă neoplatonismul.[6]

---

[1] Ed. Hase, notiţe şi extrase din *Manuscrits*, t. IX (1813).

* Μένιππος ἢ Νεκυομαντεία, Menippus sau coborârea în Hades. Tema principală a acestui dialog al lui Lucian este coborârea în infern a lui Menippus pentru a-l întreba pe Teiresias cu privire la adevărata filosofie (n. tr.).

[2] *Timarion, ed. cit.*, p. 232-238.

[3] É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 629.

[4] Studii ale Academiei de Ştiinţe din Berlin din 1816-1817: *Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles.*

[5] *Commentarem in Aristotelem graeca*, t. XX (1892), p. 6.

[6] Chr. Zervos, *op. cit.*, 425-427.

Comentariile lui au fost, din Evul Mediu, traduse în latină, iar Robert de Lincoln[1], Albert cel Mare şi Toma d'Aquino le-au folosit. Pe de altă parte, Eustratie, deşi „maestru în ştiinţa profană, egal cu cei mai buni dintre adepţii Academiei şi ai Porticului"[2], este, înainte de toate, un maestru în ştiinţa sfântă, aşa cum o dovedesc cele şapte scrieri teologice editate de Demetracopoulos.[3] Iar aceste scrieri merită atenţia noastră graţie metodei lor silogistice. Urmându-l pe maestrul său, Italos, Eustratie se străduieşte în mod serios să dovedească doctrina creştină prin argumente ale raţiunii, care deseori iau forma unui eşafodaj de sorite, înlănţuite unele cu altele şi ocupând pagini întregi.[4] În opusculul său contra monofizitismului călugărului Nil,[5] Eustratie ne oferă un nou exemplu al metodei sale scolastice; critica şi respingerea monofizitismului sunt stabilite aici pe baza argumentărilor *logice, fizice şi teologice.* Este adevărat că Eustratie are grijă să ne avertizeze că expunerea sa este realizată ca exerciţiu pentru suflet, pentru ca acesta să fie hrănit cu adevăruri în drumul său spre adevărul prim.[6] Chestiunea acestuia din urmă nu o discută, îl interesează doar metoda de a ajunge la el, de a-l înţelege cu mai multă claritate; iar această metodă nu este, după cum vedem, decât metoda pur scolastică, întemeiată pe logica şi argumentaţia lui Aristotel. Ortodoxia, neliniştită de raţionalismul deseori antibisericesc al lui Italos şi având grija de a aduce spiritele la materia de nedemonstrat a principiilor credinţei, i-a reproşat cu severitate lui Eustratie procedeul de „a silogiza". Cele spuse mai înainte ne îndreptăţesc să vedem în Mihail din Efes şi în Eustratie de Niceea, şi nu în Italos, pe maeştrii cei mai importanţi de la începutul perioadei care avea să

---

[1] F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien,* Paris, 1911, p. 106.

[2] Ana Comnena, ed. Teubner, II, 260.

[3] *Bibliothèque ecclésiastique,* Leipzig, 1866.

[4] Demetracoupoulos, *op. cit.*, p.127-151; 151-160; pentru construcţia soritelor, p. 153-154 şi p. 160-198 *passim.*

[5] *Op. cit.*, pp. 160-198.

[6] *Op. cit.*, p. 60.

aducă în Apus victoria definitivă a lui Aristotel; ar fi, deci, interesant să cunoaştem în detaliu importanţa pe care aceştia au avut-o.

În Mihail Italikos, din contră, profesor ecumenic la Şcoala Patriarhală în epoca lui Ioan Comnenul (1118-1143), descoperim un continuator fidel, am spune aproape un ecou al lui Psellos. Teodor Prodromos, contemporanul şi prietenul lui, îl numeşte imitator al lui Platon şi al doilea Platon.[1] La fel ca Psellos şi în acelaşi spirit, el preda la Universitate toate ştiinţele, filosofia şi filologia[2]. Descoperim la Mihail Italikos un stil plin de imagini şi de jocuri retorice şi o dragoste pentru retorică ce îl face să spună că retorica este superioară filosofiei; în timp ce retorica împodobeşte viaţa omului şi o face mai civică, filosofia este o singuratică ce se ocupă de linii şi de nimicuri şi îşi permite să se exprime cu certitudine asupra lucrurilor pe care nu le cunoaşte.[3] Afirmă ca şi Psellos că doar teologia ne învaţă lucrurile inefabile; ajungând la ea, ne debarasăm de toate „aporiile" cu care înţelepciunea lumii ne umpluse sufletul.[4] Şi Teodor Prodromos este un prieten al lui Platon şi al retoricii şi, în mica sa scriere *Despre mare şi mic*, se arată a fi un critic aspru al lui Aristotel. Aici combate una după alta propunerile pe care Aristotel le face cu privire la acelaşi subiect în capitolul VI din *Categoriile* sale şi trage concluzia că marele şi micul nu sunt calificative relative aşa cum vrea Aristotel, ci calificative absolute. Paul Tannery, care a editat această scriere, spune „că nu putem nega că în general Prodromos are meritul de a fi întreprins o muncă dificilă".[5] Această scriere ca şi al său *Xenedemos*, dialog în care îşi expune îndoielile în privinţa diferitelor puncte din tratatul lui Porfir despre cele cinci voci, ne fac să vedem în Prodromos un spirit foarte strâns legat de gândirea greacă, de cea a lui Platon, în special.

---

[1] E. Miller, *Recueil des historiens des croisades, historiens grecs*, II, 270.

[2] Cramer, *Anecdota graeca oxoniensia*, III, p. 167-170 (scrisoarea 7).

[3] *Ibid.*, p.160-161.

[4] *Ibid.*, p.169.

[5] *Annuaire...*,1887, p. 106.

Mai târziu, sub domnia nepotului marelui Alexios Comnenul, influența lui Italos se manifestă la Soterikos Panteugenos și la Nichifor Basilakes, într-o mișcare teologică dintre cele mai curioase. Soterikos, cel care este principalul promotor al mișcării, vede, ca și Italos, în ideile lui Platon, esențele reale care subzistă în ele însele. Or, în lumina acestei teze filosofice, textul liturgic al tainei Euharistiei: „Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci..."* trebuie să fie respins. Când le atribuim, spune el,[1] celor două naturi ale lui Hristos proprietățile indicate în text, li se conferă o existență distinctă, suntem nestorieni. Soterikos trage concluzia că jertfa de pe altar este adusă numai lui Dumnezeu [Tatăl n. tr.], și nu Sfintei Treimi. Nominalismul atinge din ce în ce mai mult, prin extremul lui idealism, rădăcinile profunde ale realismului creștin. Acest atașament față de platonism[2] și față de neoplatonism avea nevoie de un răspuns, care a fost dat de Nicolae de Modon, fervent apărător al realismului creștin. Nu este uimitor că Nicolae de Modon, dorind să combată infiltrarea nominalismului idealist în dogma creștină, a scris o *Respingere a elementelor de teologie ale lui Proclus*, dat fiind că începând cu Psellos Proclus era izvorul principal al renașterii neoplatonismului. Or, știm că Procopius din Gaza (sec. al V-lea) scrisese o lucrare asemănătoare cu același titlu. D. Roussos, plecând de la fragmentul care se mai păstrează, a susținut că respingerea lui Nicolae nu este decât o reproducere textuală a celei a lui Procopius.[3] Alții, ca Stilgmayr,[4] cred, dimpotrivă,

---

* Este vorba despre un pasaj din Rugăciunea din timpul cântării heruvimice, citită în taină de preot: „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească Ție, Împăratul slavei... *Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.* " (n. tr.).

[1] A. Dimitracopoulos, *Bibliothèque ecclésiastique*, I, 323.

[2] *P.G.*, 137, 140 A.

[3] A se vedea mai înainte, în text.

[4] *BZ.*, 8, 263-301.

că avem de-a face cu o lucrare originală a lui Nicolae. Că Nicolae de Modon se inspiră din abundenţă din numeroasele respingeri ale lui Proclus şi din cele ale înaintaşilor nu este nicio îndoială. Dar în lucrarea sa, există multe referinţe la mişcarea de idei din epoca Comnenilor; în plus, organizarea gândirii şi stilul sunt cele ale lui Nicolae, după cum putem considera după celelalte scrieri ale sale. Contemporanul şi prietenul lui, Nichifor Blemmydes, îl laudă pe Nicolae într-o poezie pe care i-o consacră pentru a fi distrus în întregime raţionamentele guralivilor, care erau ca nişte pânze de păianjen.[1] Într-adevăr, scrierile sale teologice ni-l arată pe Nicolae ca pe unul dintre ultimii mari reprezentanţi ai teologiei ortodoxe; plin de credinţă şi bogat în înţelepciune teologică, dezvoltă o gândire raţională şi în acelaşi timp mistică şi, prin aceasta, nu fără un anumit lirism. Îi putem înţelege gândirea realistă în toată complexitatea ei din argumentul cu privire la Providenţă: „Spunem despre foc că este cald şi despre cristal că este rece, pentru că acestea aşa sunt în realitate; nu pentru că le gândim aşa, sau le numim astfel, sunt ele ceea ce sunt; ce este cunoaşterea în privinţa fiinţelor este Providenţa pentru ceea ce va veni."[2] În acelaşi spirit, el îi reproşează lui Sotorikos, care duce la extrem nominalismul,[3] că foloseşte mereu termenul de divinitate în loc de cel de Cuvânt, raportându-se astfel la fire, şi nu la ipostas,[4] cum este potrivit pentru un creştin; îi aminteşte aceluiaşi Soterikos că Platon însuşi nu consideră ideile ca fiind fără ipostas.[5]

În ciuda polemicii lui Nicolae de Modon, interesul pentru Proclus şi, mai apoi, pentru nominalism creştea mult. Această mişcare nu se limitează la Bizanţ. Deşi au contribuit, în anumite aspecte, la o schismă profundă între Răsărit şi Apus, cruciadele au

---

[1] *Deux discours de Nicolas de Medon*, ed. A. Demetracopoulos, Leipzig, 1865, prefaţă p. II.

[2] A. Démétracopoulos, *Bibliothèque ecclésiastique*, p. 232.

[3] *Ibid.*, p. 323.

[4] *Ibid.*, p. 331.

[5] *Ibid.*, p. 324.

facilitat în același timp și schimbul de idei și de cultură. Arhiepiscopul catolic de Corint, Willem van Moerbeke, contemporan cu Nicolae de Modon, învață în Peloponez greaca și doctrinele lui Proclus, căruia îi traduce lucrările în limba latină. Neoplatonismul trece astfel, încetul cu încetul, din Bizanț în Occidentul latin, nu fără a fi însoțit în mod sigur de această mișcare de gândire care, începând cu Psellos, agită spiritele și îi conferă neoplatonismului o nouă înfățișare creștină.

Un alt contemporan al lui Nicolae de Modon, Eustație de Tesalonic, strălucit savant, nobil umanist, merită să fie menționat aici pentru lucrarea sa *De simulatione*,[1] pe care Krumbacher o clasează pe bună dreptate printre cele mai bune scrieri bizantine. După o analiză a prefăcătoriei în teatrul antic, Eustație, cu o rară perspicacitate și cu o fină pătrundere psihologică, merge mai departe cu analiza prefăcătoriei, nu numai în teatru, ci și în viață, vorbind despre rolul dăunător pe care aceasta îl joacă în societatea timpului său. Este ceea ce face din scrierea sa un izvor prețios pentru cunoașterea vieții și a moravurilor epocii sale. Nu admirăm în această scriere numai judecata clară a lui Eustație, ci și independența caracterului său, care ne face să vedem în el o personalitate de o înaltă moralitate.

Savantul rus Th. Uspenski a fost primul care a subliniat că filosofia bizantină își punea aceleași probleme cosmologice, psihologice și gnoseologice ca și filosofia medievală a Occidentului latin.[2] Există, într-adevăr, asemănări frapante; Psellos, Italos și Abelard se întâlnesc în mai multe chestiuni; pe de altă parte, opoziția dintre realism și nominalism este pentru Bizanț o chestiune veche; ea datează de la Fotie. În plus, așa cum am spus, Mihail din Efes și Eustratie din Niceea sunt cei mai importanți maeștri aristotelizanți la începutul perioadei care trebuia să aducă în Apus victoria definitivă a lui Aristotel. Dar, dacă Aristotel triumfă în Evul Mediu, Renașterea îi aduce lui Platon victoria. Or, această biruință a fost nu numai începută,

[1] *P.G.*, 136, 373-408.

[2] Cf. Vl. Valdenberg, *B.*, 4, 486.

ci şi pregătită în partea sa esenţială în Bizanţ. Mai trebuie adăugat că din secolul al XI-lea bizantinii au fost interesaţi de gândirea politică a Antichităţii. Acest lucru nu se va întâmpla în Apus decât două secole mai târziu.[1] Ca atare, nu este suficient să spunem că gândirea Apusului latin în perioada cuprinsă între secolele al XI-lea şi al XII-lea se dezvoltă în acelaşi cerc de idei ca şi gândirea bizantină;[2] trebuie să adăugăm că în toate punctele esenţiale ale acestei mişcări de idei, Bizanţul este cel care face primul pas.

BIBLIOGRAFIE

1. N. Giakounakis, 1. Academia Imperială din Bizanţ ca centru de studii filosofice în secolul al XI-lea, Νέα Σιών, *IA*,. (1911), p. 318-329 (în greacă); 2. Mişcarea intelectuală în Bizanţ în secolul al XI-lea, Νέα Σιών, *H.* (1909), p. 159-181 (în greacă).
2. Bréhier L., Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople, *B.*, III, 73-94; *B.*, IV, 13-28.
3. Leib, B., Rome vue de Byzance au XI[e] siècle, *B.*, III, 233-240.
4. Michel Anton, *Humbert und Kerularios*, Paderborn, Schoning, 1930.
5. Oeconomos L., *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918.
6. Runciman St., *The eastern Schism, a study of the Papacy and the eastern Churches during the XI[th] and XII[th] centuries.*

II
TEXTE

Calist Catafygiotul: *P. G.*, 147, 833-941.
Nichita Stithatul: Vie de Syméon le nouveau théologien, text şi traducere franceză, ed. I. Hausherr-Horn, *Orientalia christiana*, XII, Rome, 1928, XCV, 255.

---

[1] O.Immisch, *Aristoteles Politica*, ed. a II-a, Leipzig, 1929, p. XX.
[2] A.Vasiliev, *op.cit.*, II, 128.

P. G., 120, 851-1010, *Practicorum, physicorum et gnosicorum capitum centuriae tres.*

NOTĂ. – Pentru scrierile inedite ale lui Stithatul, printre care se pare că sunt şi scrieri mistice foarte interesante, a se vedea articolul lui Disdier, M. Th. în: *DTC.*, 11, 481-483. În ultima vreme, Christou Panagiotis a realizat o ediţie a scrierilor mistice ale lui Stithatul (Στηθάτου Μυστικά συγγάρμματα, Tesalonic, 1957).

Simeon Noul Teolog:

P.G. t 120, 321-507, *Orationes*, XXXIII.

508-602, *Divinorum amorum liber singularis*, doar versiunea latină.

603-688, *Capita practica et theologica.*

688-694, *De alternationibus animae et corporis*, doar versiunea latină..

699-702, discurs despre credinţă şi învăţământ (în neogreacă).

702-710, discurs despre cele trei feluri de rugăciune (în neogreacă).

– 152, 260-270, tabla de materii a vieţii lui Simeon de către Nichita Stithatul.

Iubirile imnelor divine, text grec, ed. Dionisos de Zagora, Veneţia, 1790; ediţia a doua Smirna, 1886. (Nu este vorba de o ediţie critică, dar textul este utilizabil, am folosit prima ediţie).

Dionisie de Zagora: Discursuri al lui Simeon Noul Teolog traduse în neogreacă şi editate cu lucrarea anterioară (traducerea nefiind fidelă, trebuie atenţie în momentul utilizării).

P.G., 95, 283 şi Discursuri despre spovedanie (considerată mai înainte lucrare a lui Ioan Damaschinul); editat şi de K. Holl în: *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, p. 110-127.

LITERATURĂ

Allatius Leo., 1. De Symeonum scriptis, P. *G.*, 120, 287-318 ; 2. Notiţă despre Stithatul, *P.G.*, 120, 845-850.

Casel O., *De philosophorum graecorum silentiomystico, Religions geschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, XVI, 2, Giessen, 1919.

Disdier M. Th., Articol în *DTC.*, 11, 479-486, despre Nichita Stithatul.

Fabricius., Notiţă despre Nichita Stithatul, *P.G.*, 120, 843-846.

Holl K., 1. Enthousiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum: *eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898; 2. Articol despre Simeon în: *Realenzycklopädie für prot. Theologie und Kirche*, XIX, 215-219.

Krivoşein, V., Sfântul Simeon Noul Teolog, egumen şi înnoitor al vieţii spirituale, în *Γρηγόριος Παλαμᾶς*; 1955-56 (în greacă).

L. B., Saint Symeon le jeune, hymnes et discours, în: *Vie spirituelle ascétique et mystique*, 27 (1931), p. 198-210, 303-310 şi 28 (1931), p. 74-82.

Laurent V., La vie de Symeon le nouveau théologien, *EOR.*, 28, 431-443.

Petit L., La vie et les oeuvres de Symeon le nouveau théologien, *EOR*, 27,163-167.

Pontani Jacobi, *Praefatio ad Symeonem*, *P.G.*, 120, 318-322.

III
TEXTE

Cecaumeni, *Strategicon*, ed. B. Wassiliewsky şi V. Jemsted, Petropoli, 1896.

Incerti scriptoris : de officiis regiis libellus, editat în volumul de mai sus.

Teofilact al Bulgariei, *Institutio regia*, *P.G.*, 126, 257-286.

LITERATURĂ

Diehl Ch., *La sagesse de Cécaumène dans l'Orient byzantin*, 1917.

Iorga N., Medaillons d'histoire littéraire byzantine, Kékauménos, *B.*, 2. 277-279.

Praechter Karl, Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien, *BZ.*, 1, 399-414.

Valdenberg Vlad, Nikoulitza et les historiens byzantins contemporains, *B.*, 3, 95-121.

IV
TEXTE

Psellos Mihail. – A se vedea Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle, Michel Psellos*, Paris, 1920, p. 24 pentru manuscrise şi p. 25-42 pentru ediţiile cărora le adăugăm următoarele:

Bidez Joseph, *Epitre sur la Chrysopée*, opuscule şi extrase de alchimie, meteorologie şi demonologie; în apendice, câteva texte inedite ale lui Psellos, Bruxelles, 1928.

Dositei – în: τόμος ἀγάπης, 11 capete teologice, Iaşi, 1698, p.490-493.

Kurtz şi E. Drexl F., *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem ad huc inedita*, Milano, 1936, XIX et 513 p.

Λάμπρου Σπ., Τοῦ ὑπερτίμου κυριοῦ Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ πρός τὸν βασιλέα Μονομάχον – (după *Codex Vindob. Theol. gr.*, CCXIII), în Νέος Ἑλληνομνήμων, 16 (1922), p. 352-384.

Λαυριώτου Σπ., Ἐπιστολαὶ παρηγορητικαὶ Μιχαὴλ Ψελλοῦ..., în *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, 8 (1924), p. 279-281.

Redl Gertrude, La Chronologie appliquée de Michel Psellos, *B.*, 4, 197-236; *B.*, 5, 229-286.

Renaud Emile, 1. *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance* (976-1077), t. 1, 2. ed. Bude, Paris, 1928; 2. O traducere franceză din: *Lucrarea demonilor* a lui M. Psellos, în: *Revue des Études grecques*, 33 (1920), p. 56-95.

Σιδερίδου, Χ. Α., Μιχαὴλ Ψελλοῦ Λόγος ἐπὶ τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγονότι θαύματι, Constantinopol, 1928.

Pentru Ioan Xiphilin, a se vedea *P.G.*, 120, 1202-1291 et 119, 755 şi urm; 875.

LITERATURĂ

Allatius Leo, *De Psellis et eorum scriptis*, *P.G.*, 122, 490-536.

D'Alès Adhemar, Bizanţ, Psellos şi Cerularie, în studiile publicate de R. P. de la Compagnie de Jesus, Paris, 168 (1921), p.178-204.

Bidez J., 1. Psellos et le Timée, în: *Revue de philosophie*, 1905 ; 2. Vie *de Porphyre le philosophe néoplatonicien* , Université de Gand, Gand, 1913, in-8°.

Bonis K. G., *Jean Xiphilin*, n. 24, din seria N. Bees, Atena, 1937, p. 161; bibliografie abundentă pentru Xiphilin (în greacă).

Darko E., Wirkungen des Platonismus im griechischen Mittelalter, *BZ.*, 30, p. 13-17.

Diehl Ch., *Figures byzantines*, I, p. 291-316 (despre Teodota, mama lui Psellos).

Dräseke Joh., Zu Michael Psellos, în: *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 32 (1899), p. 303-330.

Egger., Articol despre Psellos în *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris, 1851 (ed. I.) şi Paris, 1885 (ed. III).

Giakoumakis N., Le mouvement philosophique à Byzance au XI^e^ siècle, Michel Psellos et Jean Italos, în: Νέα Σιών, t. 9 (1909), p. 371-384, şi t. 10 (1910), p. 92 şi urm. şi p. 173 şi urm. (în greacă).

Iorga, N. – Médaillons d'histoire littéraire byzantine, Constantin Psellos, *B.*, 2, p. 270-273.

Joannou Per., Christliche Metaphysik in *Byzanz*. I. *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos*, 1956.

Narkissos, Notă biografică despre Mihail Psellos, în Νέα Σιών, t. 17 (1922), p. 93-100 (în greacă).

Praechter Karl, 1. Christlich-neoplatonische Beziehungen, *BZ.*, *21*, p. 1.-27 ; 2. Die griechischen Aristotelskommentare, *BZ.* (1909), p. 516...538

Prantl C., 1. *Geschichte d. Logik* (II, 2); 2. *Michael Psellus und Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung*, 1867.

Rambaud A., Michel Psellos, homme d'État et philosophe du X ^e^ siècle, Paris, *Revue historique*, 1877, 3^e^, p. 240-283.

Redl G., Untersuchungen zur technischen Chronologie des Michael Psellos, *BZ.*, 29, 168-177.

Renaud Emile., 1. *Lexique choisi de Psellos*, Paris, 1920; 2. *Étude de la langue et du style de Psellos*, Paris, 1920 ; 3. *Introduction dans la chronographie de Psellos*, ed. Budé, 1926, Paris.

Rose Val., Michael Psellus und Petros Hispanus, *Hermes*, II, 1867, p. 146 şi urm.

Ruelle Ch. Em., La Chrysopée de Psellos, *Revue des Études grecques*, t. II, p. 260-267.

Salaville S. – Philosophie et théologie, ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117, *EOR.*, t. 29 (1930), p. 132-156.

C. Sathas, 1. *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. IV, p. VII-CXX: despre viaţa lui Psellos (în greacă); 2. Despre comentariile bizantine, *Annuaire de*

l'Assoc. pour l'encourag. des Ét. grecq. (1875), p. 187-222 ; 3. Fragmente inedite din istoricii greci, I, *Cheremonis Aegyptiaca, Bulletin de Correspondance hellénique*, 1877, p. 123-133, 194-208, 309-320; 4. Leçon académique de Psellos, in *Bulletin* mai sus, p. 127 şi urm.

Schissel Otmar, Die Ethopoiie der Zoe bei Michael Psellos, eine Stiluntersuchung, *BZ.*, 26, 271-276.

Stapper R., *Die summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellos* (in Festschr. zum 1100 Jir, Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom), p. 130 şi urm., 1896.

Svoboda K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

Sykutris J., Zum Geschichtswerk des Psellos, Festgabe Heisenberg, *BZ.*, 30, p. 477-483.

Tannery P. – 1. Sur les nombres chez Psellos, *Rev. des Études grecques*, 1892; 2. Psellus sur Diophante, Zeitschrift für Mathematik und Physik, *Historische-Litter. Abteilung*, 38 (1893), p. 41-45.

Timarion, *Dialog satiric*, ed. Hase, notiţe şi extrase din manuscrise t. IX, 2e partie, p. 125-268.

Wellinhoefer Matthias, Die thrakischen Euchiten und ihr Satankult im Dialoge des Psellos, *BZ.*, 30, 477..484.

Zervos Ch., *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos*, Paris, Leroux, 1920.

V
TEXTE

Eustaţie de Tesalonic, *De simulatione*, P. *G.*, 136, 373..408.

Eustratie de Niceea, *Opuscules théologiques*, în biblioteca bisericească a lui A. Demetracopoulos, Leipzig, 1866, p. 37-198. *Commentaires à l' Ethique à Nicomaque et aux analytiques d'Aristote*, în ediţia Academiei din Berlin, t. XX şi XXI.

Italos Jean, *Opuscula, selecta*, ed. Grégoire Ceretelli, *Typis et impensis Universitatis Typhlisiensis, fasciculus primus*, 1924, *şi Fasciculus secundus*, 1926 (a se vedea *BZ.*, t. XXV (406-407) şi t. XXyI (427). Text al procesului de erezie al lui Ioan Italos, ed. Th. Uspenski dans le *Bulletin de l'Institut d'archéologie russe de Constantinople*, II (1897),

p. 30-66. *Despre genuri şi specii,* ed. Th. Uspenski, în *Synodicon pour le premier dimanche de Carême,* Odessa, 1893.

Mihail de Efes, *Comentarii la Aristotel* (la *Etica nicomahică,* la *Organon* şi la alte opere ale lui Aristotel), t. XX şi XXI al ediţiei Academiei din Berlin, *Commentaria in Aristotelem graeca. Commentaria in Aristoteles Politica,* ed. O. Immisch, Leipzig, Teubner, 1929, p. 293-327.

Mihail Italikos, *Corespondenţa,* în: *Cramer, Anecdota graeca oxonensia,* III, p. 158-203.

Nicolae de Modon, *P.G.,* t. 135, p. 509-517, despre taina Sf. Euharistii. Două scrieri teologice, ed. Andronic Demetracopoulos, *op. cit.,* p. 199-380. *Respingerea elementelor de teologie ale lui Proclus,* ed. Voemel, J. Th., Frankfurt, 1825. *Despre purcederea Duhului Sfânt,* ed. Simonides, Londra, 1858.

Teodor Prodromul, *Sur le grand et le petit,* ed. Paul Tannery, în: *Annuaire de l'Assoc. pour l'encouragement des Ét. grecques,* 1887, 104-119, a se vedea şi P. *G.,* 133, şi Cramer, *op. cit.,* t. 3 (1836).

Soterikos Panteugenos, *Apologie,* ed. J. Sakkelion in *Bibliothèque Patmiaque,* Atena, 1870, p. 328-330. Dialogul lui Soterikos şi hotărârile Sinoadelor din 20.01.1150 şi din 02.05.1157, *P.G.,* 140, 140-148. Joh. DRÄSEKE a reconstituit un text mai bun al dialogului în *Zeitschrift für wiss. Theologie,* 29 (1886) p. 224-237.

LITERATURĂ

Dräseke Joh., 1. Zu Eustratios von Nikäa, *BZ.,* 5, 319-336.; 2. Nikolaos von Methone, *BZ.,* 1, 438-478; 3. Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos, în: *Theolog. Studien und Kritik,* 68 (1895), 589-616.

Grumel V., Nicolas de Méthone, *DTC.,* XI, 620-621.

Hase B., *Notices et extraits des manuscrits,* 9 (1813), 2, 148 pentru manuscrisele lui Italos.

Miller Emm., Préface d'un auteur byzantin (Nicéphoros Vasilakis). *Annuaire de l'Assoc. pour l'encouragement des Ét. grecques,* 1873, p. 135-157.

Petit, Mgr L., Eustrate de Nicée, *DTC.,* VIII, 826-828. Italos Jean, *DTC.,* XIII, 369.

Praechter Karl., Michael von Ephesos und Psellos, *BZ.,* 31, 1-12.

Sakkelion J., Despre Eustratie din Niceea, scrierea inedită a lui Asopios, în *Athinaion*, 4 (1875), p. 221-233 (în greacă).

Salaville S., Le procès de Jean Italos, *EOR.*, 29, p. 141-146; alte episoade scolastice în Bizanț, 146-156.

Stephanou E., Jean Italos, L'immortalité de l'âme et la résurrection, *EOR.*, 33 (1932), p. 413-428.

Stiglmayr J., Die Streitschrift des Prokopios von Gaza, *BZ.*, 8, 263-301.

Tafel L. F., *Supplementa historiae ecclesiasticae graecorum saec.*, XI, XII, *Programm.*, Tübingen, 1832.

Treu M., Michael Italicos, *BZ.*, 4, 1-22.

Wallies., 1. Die griechischen Ausleger der aristotelischen Topik, *Programm des Sophiengymnasiums*, Berlin, 1891, p. 23-27; 2. Praefatio zu Alexander von Aphrodisias in Aristotelis Topica, în ediția Academiei din Berlin, *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. II, partea a II-a, p. 47-50 (despre Italos și Alexandru din Afrodisia)

Uspenski Th., 1. Mișcarea filosofică și teologică în Bizanț în secolele al XI-lea și al XII-lea (în rusă), recenzie de Kurtz Ed., *BZ.*, 1, 176-178. 2. Synodicon pentru prima duminică a Postului Mare, Odessa, 1893 (în rusă); recenzie de Ed. Kurtz, *BZ.*, 4, 143-145; a se vedea și Vl. Valdenberg, *B.*, 4, 486.

CAPITOLUL CINCI

ULTIMELE TREI SECOLE

I. CONSIDERAŢII GENERALE

În 1204, când au avut loc cucerirea şi jefuirea Constantinopolului de către cruciaţii celei de-a IV-a cruciade, Imperiul Bizantin a fost fragmentat într-o serie de state independente latine şi greceşti. Unul dintre acestea, Imperiul Grec de Niceea, a devenit centrul în jurul căruia s-a organizat unificarea politică ulterioară a grecilor, având drept sediu oraşul Niceea din Bitinia până la recucerirea Constantinopolului în 1261. În ciuda recuceririi capitalei sale, Imperiul Bizantin nu şi-a mai regăsit niciunitatea şi nici grandoarea; a traversat sub Paleologi o lungă perioadă critică şi lipsită de speranţă. Veneţienii şi genovezii îl exploatează, bulgarii, sârbii şi turcii îl asediază şi îl fragmentează, revoluţiile politice şi sociale îl clatină, disputele religioase îl agită şi îl divid. Totuşi, această perioadă atât de critică din punct de vedere politic, social şi economic, este una dintre cele mai ilustre pentru civilizaţia bizantină; o activitate creatoare, o renaştere literară, artistică, intelectuală se dezvoltă în interiorul acestui Imperiu care oboseşte şi moare. Bizanţul se află la sfârşitul existenţei sale într-o

mișcare de renaștere plenară. Niceea, Constantinopolul, Tesalonicul, Trapezunt și Mistra au fost centrele sale cele mai strălucitoare.

Împăratul Ioan Vatatzes (1225-1254) a întemeiat la Niceea o școală de filosofie care îl are drept conducător pe Hexapterygos, iar după el pe Nichifor Blemmydes. Edictul lui Vatatzes care îi obligă pe guvernatorii și pe arhonții orașelor să-i plătească în fiecare an pe profesorii de retorică, de teologie și de matematică, arată interesul acordat învățământului. Pentru profesorii de drept și de filosofie, același edict atrage atenția că, „dat fiind prețul lor pentru tot ceea ce are legătură cu materia și cu banii", ei vor trebui să se mulțumească cu o retribuție din partea elevilor lor.[1] Vatatzes, în plus, a înființat biblioteci în orașele Imperiului său, consacrate artelor și științelor, iar pentru a le îmbogăți, el l-a trimis pe Blemmydes în Tracia, în Macedonia, la Muntele Athos, în Tesalia, pentru a cumpăra, sau, la nevoie, pentru a copia sau rezuma manuscrise prețioase. După recucerirea Constantinopolului, a fost înființată aici o nouă Universitate, a cărei istorie a putut fi urmărită până în 1453. L. Bréhier a constatat că nu găsim în textele pomenite nici „cea mai mică aluzie la un învățământ teologic în această Universitate".[2] Profesorii erau filosofi, savanți, retori și filologi.

Umanismul bizantin, acum la apogeul său, prezintă o asemănare frapantă cu umanismul italian, contemporanul său. Are credința în vitalitatea civilizației clasice și în cea a științelor și caută în acestea o completă formare a spiritului. Acum sunt mai interesați de științe, văzând într-un mod mult mai independent valoarea cunoașterii științifice. Astfel, asistăm la eforturi remarcabile pentru o constituire metodică – tot sub influența Antichității – a acestei cunoașteri. Academia din Trapezunt a fost un centru renumit pentru studiul astronomiei și al altor științe matematice, sub influența științei persilor. Medicina atrage interesul aproape

[1] L. Bréhier, în: *B.*, III, p. 78.

[2] *B.*, III, p. 80.

al tuturor savanților. În general, Bizanțul Paleologilor a produs savanți, astronomi, medici, naturaliști, despre care Krumbacher spune „că nu au făcut mai puține lucruri pentru dezvoltarea științelor naturii decât Roger Bacon în Occident".[1] Filologia, desigur, rămâne încă știința predilectă a bizantinilor. Clasicii greci sunt, într-adevăr, binele comun al tuturor savanților, care îi explică, îi comentează, îi traduc, se străduiesc să îi egaleze imitându-i. I s-a reproșat prea mult culturii bizantine că are mania de a comenta, de a compila, de a rezuma, de a parafraza, de a insista prea mult pe detaliile nesemnificative, de a abuza de sofistică. Dar se pare că au fost văzute doar aceste aspecte. Esențial este că, prin mijlocirea acestei munci uniforme, lungi și continue, Bizanțul a știut să se familiarizeze cu această cultură greacă și să o asimileze, să creeze condițiile favorabile sau pur și simplu necesare pentru o împlinire creatoare. Pe de altă parte, cu cât bizantinii conversează mai mult cu clasicii, cu atât conștientizează mai mult că sunt greci. Creștin, ortodox, sufletul grec sub lumina clasicilor are din ce în ce mai mult conștiința că este grec. Gemistos Plethon îi scrie împăratului Manuel II: „Noi, cărora Maiestatea voastră ne este conducător și basileu, noi suntem din neamul elenilor, așa cum stau mărturie limba noastră și tradiția patriei noastre".[2] Ioan Argyropoulos, puțin mai târziu, îl roagă neîncetat pe Constantin Dragases, ultimul împărat, să ia titlul de rege al elenilor: „Doar titlul singur ar fi suficient să asigure salvarea elenilor liberi și eliberarea fraților lor înrobiți".[3] Elenismul renaște; își dă seama de rolul și de măreția sa istorică.

Tentativele Paleologilor de unire a Bisericilor au dus la apariția a două partide, unul pro-unionist și altul contra, ce se înfruntau cu vehemență. Cei care erau contra unirii au avut în final dreptate, iar acest lucru a rezultat nu doar din motive de ordin

---

[1] *Geschichte der byz. Litteratur*, p. 429.

[2] Citat de Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, p. 48.

[3] *Ibid.*

teologic. Teologia însăşi nu este exceptată de un anumit naţionalism, cum vedem în disputa isihastă; cei care erau de partea lui Palama invocau tradiţia ortodoxiei şi a spiritualităţii monastice, în timp ce rivalii lor, ca Varlaam şi Kydones, împărtăşeau ideile lui Toma d'Aquino. Acest spirit de naţionalism explică, pe de o parte, puţinul succes pe care l-au avut în Bizanţ traducerile operelor lui Toma d'Aquino şi ale altor opere din teologia latină.

Dar dacă Bizanţul se arată mai degrabă închis faţă de gândirea şi de teologia occidentalilor, el nu conteneşte să-şi răspândească propriul umanism. Numeroşi apuseni vin la Constantinopol pentru a studia limba greacă. Desigur că nu studiau aici numai greaca, ci şi metoda şi spiritul în care bizantinii vedeau clasicii, într-un cuvânt umanismul bizantin. Pe de altă parte, mai mulţi savanţi bizantini, chiar înainte de căderea Constantinopolului în 1453, au predat la Universităţile din ţările Occidentului latin. Bizantinii Plethon şi Bessarion se numără printre figurile cele mai reprezentative ale Renaşterii italiene. Aceşti doi eruditi arată suficient, în opinia noastră, spre ce se îndrepta umanismul bizantin; în plina sa înflorire, el nu ar fi prea diferit de umanismul italian.

În ceea ce priveşte filosofia, trebuie notat că de-a lungul acestei perioade neoplatonismul lui Psellos câştigă adepţi, se propagă, se îmbogăţeşte şi atinge cu Plethon completa sa dezvoltare. Nu fără obstacole, desigur. Aristotelismul scolasticii ortodoxe, secondat de această dată de scolastica occidentală, – cea a sfântului Toma d'Aquino, în special – obligă neoplatonismul să lupte pe terenul chestiunilor teologice. Este ceea ce dă neoplatonismului înfăţişarea unei filosofii ce caută să asigure autonomia gândirii şi să o elibereze de dogme. Teologia mistică, sub forma isihasmului, atinge şi ea deplina dezvoltare; şi ea se opune raţionalismului scolasticii, atât ortodoxe, cât şi latine, iar în acelaşi timp, aliată şi rivală a neoplatonismului, încearcă prin elanul său mistic să realizeze o renaştere a sentimentului religios.

Trebuie să subliniem, încheind aceste consideraţii, că o foarte mare parte a enormei literaturi din aceste trei secole nu este încă

publicată; ca atare, nu putem judeca cu siguranță și în toată amploarea sa mișcarea intelectuală din perioada de care vorbim.

II. MIȘCAREA ȘTIINȚIFICĂ ȘI FILOSOFICĂ ÎN SECOLELE AL XIII-LEA ȘI AL XIV-LEA

Nichifor Blemmydes (1197-1272), reprezentantul cel mai strălucit al curentului intelectual din secolul al XIII-lea, s-a născut la Constantinopol și a făcut studiile la Niceea, unde a predat mai târziu, având numeroși elevi, printre alții pe Gheorghe Akropolites și pe Teodor Lascaris (mai târziu împărat de Niceea). În 1235 a îmbrățișat definitiv viața monahală, în 1239 a refuzat scaunul vacant de Efes, iar în 1254 scaunul patriarhal. A murit în mănăstirea sa din Emathia. Strălucitele sale studii au făcut repede din el un mare savant, abil în științe și filosofie, dornic să le comunice tuturor. Aproape toate scrierile sale științifice și filosofice se doresc, într-adevăr, a fi manuale școlare, iar unele dintre ele au fost excelente, cum ar fi logica pe scurt și fizica sa pe scurt. Mai ales prima a devenit o lucrare fundamentală pentru învățământ și manual filosofic preferat atât în Răsăritul grec, cât și în Apusul latin. „Crezând", spune el cu privire la tratatul său de logică, „că această știință este foarte utilă și pentru Sfintele Scripturi și pentru toate scopurile adevărului, public aceste comentarii pe care le-am redactat în tinerețea mea."[1] Mai mult decât un comentariu, este un rezumat al logicii aristoteliciene, în care prezintă, într-un mod accesibil și cu o admirabilă concizie, substanța pură a lui Aristotel. Face aproape la fel în fizica sa pe scurt pentru *Fizica* lui Aristotel. Deși nu au fost suficient studiate izvoarele pe care Blemmydes le-a utilizat, descoperim cu ușurință în logica sa teoriile lui Porfir și ale lui David Armeanul, iar în fizica sa influența lui Olimpiodor, a lui Simpliciu și a lui Philopon.[2] Acestea ne

[1] *P.G.*, 142, 688 C.

[2] Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 228, p. 2.

permit să spunem că Blemmydes a suferit influența mișcării de idei inaugurate de Psellos. Într-un pasaj din *Logica* sa, el ne prezintă substanța gândirii sale despre chestiunea foarte dezbătută a universaliilor. „Când urcăm", spune el, „pe scara logică, adăugând de fiecare dată un nou gen, și când ajungem la genul cel mai general, facem să existe în mintea sa genurile și speciile într-un mod imaterial, după exemplul multitudinii ființelor sensibile. În același timp, cum vedem astfel că genurile și speciile subzistă în multitudinea ființelor, vedem de asemenea și în ce mod trecem de la obiectele trecătoare la ființele netrecătoare".[1] Ca atare, Aristotel ar fi avut dreptate când a susținut că genurile și speciile locuiesc în ființele sensibile. Dar Platon nu se înșela nici el spunând că acestea locuiesc în gândirea lui Dumnezeu. Căci genurile și speciile există dinaintea multitudinii de ființe în mintea divină împreună cu cauzele eficiente: „Căci în Dumnezeu", adaugă el, „rațiunile substanțiale ale ființelor există de dinainte de creație, într-un mod unitar și, după ele, Supraesențialul, predeterminându-le, a creat toate ființele".[2] Există, într-adevăr, un efort remarcabil pentru a realiza o sinteză a nominalismului și a realismului care, mult mai târziu, îl va inspira pe Bessarion. Primul este bun pentru a explica mișcarea gândirii umane în drumul ei de la sensibil la incoruptibil, al doilea este valabil pentru lumea inteligibilă. Blemmydes păstrează același limbaj în privința materiei. Materia, spune el, veșnică și fără naștere sub un anumit aspect, s-a născut și este trecătoare sub un alt aspect. Cum ea este primul subiect din care derivă multitudinea ființelor sensibile și cum nu poate fi redusă la alte elemente, ea este veșnică și fără naștere. Dar cum ea își are cauza eficientă (Dumnezeu) care a creat-o *din nimic*, ea este născută și trecătoare.[3] Lui Aristotel, care susține că cerul este etern și fără naștere, i-l opune pe Platon care susține în *Timaios* că timpul (imagine a veșniciei) s-a născut în același

[1] *P.G.*, 142, 761 AC.

[2] *Ibid.*, 761 A.

[3] *Ibid.*, 1037 CD; 1040 A.

timp cu cerul.[1] Blemmydes nu este, deci, un aristotelic, cum se spune deseori, ci, ca neoplatonic, caută să realizeze o sinteză între Platon și Aristotel în interiorul gândirii creștine. Ca și Psellos, fără a-l egala desigur, a fost interesat de mai multe științe și a compus mai multe tratate de medicină, două manuale școlare de geografie, unul de transformare a materiei în aur, lipsit de orice ocultism și multe alte opere.

Totuși, opera căreia Blemmydes pare a-i fi consacrat viața nu este știința, nici filosofia, ci învățământul. Dezamăgit de oamenii din politică și de cei din Biserică, el s-a retras într-o mănăstire și avut ideea de a lucra la îmbunătățirea omului prin formarea de caractere. S-a dorit un educator. Crezând că nici familia și nici societatea nu au importanța pe care o are Statul în educarea oamenilor, el încearcă, mai întâi, să portretizeze suveranul ideal care, în fruntea Statului, va acționa în scopul înnoirii lumii bizantine. Puterea imperială și filosofia, spune el, sunt foarte înrudite; ambele sunt imaginea Imperiului divin, una în fruntea demnităților, alta în fruntea artelor și științelor.[2] Dacă ele coincid într-o singură persoană, atunci se obține idealul. Împăratul devine, astfel, un adevărat Dumnezeu pe pământ; cunoscând totul și pe toți, el are grijă fără dificultate de supușii lui.[3] Este de la sine înțeles că împăratul trebuie, mai înainte de toate, să se stăpânească pe sine însuși și doar apoi să conducă poporul.[4] Podoaba lui cea mai de preț va fi adevărul care, asemenea unui magnet, va atrage spre el pe toată lumea.[5] Împăratul nu va avea nimic al său;[6] el va lua din bunurile comune ceea ce are nevoie. Va considera, astfel, bunurile celorlalți ca bunuri comune și va veghea ca toți să păstreze în siguranță bunurile proprii, ajutându-se reciproc pentru binele comun, ca și

---

[1] *Ibid.*, 1224 CD.

[2] *P.G.*, 142, 689 A.

[3] *Ibid.*, 689 B.

[4] *Ibid.*, 613 D.

[5] *Ibid.*, 633 D.

[6] *Ibid.*, 613 A.

cum ar forma toți un singur trup. Acesta este esențialul tratatului său *Statuia imperială*, pe care i l-a închinat împăratului Teodor II Lascaris, fostul lui elev, el însuși filosof. Într-un alt tratat intitulat *Despre virtute și asceză*, el își expune în mod sistematic ideile morale și pedagogice. Crezând că legea naturală seamănă cu legea scrisă, el adoptă modul de a gândi al filosofilor, cel al lui Aristotel în special de această dată, pentru a fundamenta mai bine morala creștină în care introduce virtuțile grecești. Blemmydes este un optimist, el crede în posibilitatea formării oamenilor, ființe raționale, dat fiind că scopul educației nu este altul decât înlocuirea dorinței iraționale cu voința morală, rod al cunoașterii și al judecății.[1] Urmându-l pe Aristotel, el admite că ceea ce contribuie cel mai mult la obținerea virtuților este exercițiul constant, ce creează deprinderea, obișnuința virtuții.[2] Aspirând la supunerea voluntară, el are grijă să lege libertatea de autoritate, fără a dezaproba folosirea forței și a pedepselor. Căci, dat fiind că, după exemplul creștinismului, greșeala comisă nu este fapta proprie omului care o comite, ci a unui principiu rău care-l împinge pe om către ea, nu persoana umană este pedepsită, ci principiul cel rău.[3] Blemmydes este în general un frumos exemplu al progresului pe care lumea bizantină îl face pentru a asimila moștenirea greacă; asimilarea, după cum vedem, este departe de a fi servilă.

În același spirit ca Blemmydes, Gheorghe Akropolites, elevul lui, îl numește pe împărat tutorele care trebuie să vegheze la binele tuturor.[4] Gândirea politică se dezvoltă din ce în ce mai mult spre teoria despotismului luminat, pe care Lascarizii, mai ales Ioan Vatatzes și fiul lui, Teodor, au vrut să-l concretizeze. Ca istoric, Akropolites susține un principiu care merită menționat. Istoricul, spune el, nu trebuie să scrie nimic sub dominația urii sau a bunăvoinței, a invidiei sau a dragostei. Salvarea de la uitare

---

[1] *De la vertu et de l'ascèse*, 123, 25 ; *De l'âme*, 37 și urm.

[2] *Ibid.*, 128, 29-32.

[3] *P.G.*, 142, 592 D.

[4] Ed. A. Heisenberg, 1903, II, 27-29.

a faptelor istorice, bune sau rele, iată unicul lui scop.[1] *Analele* lui conţin, într-adevăr, o expunere veridică. Pe de altă parte, înălţimea cugetărilor şi a acestor consideraţii morale din cele două tratate ale sale despre *Purcederea Duhului Sfânt* fac din el un personaj de înaltă valoare. După el, baza reconcilierii nu putea fi reprezentată decât de principiile comune ale moralei.

Mai bine decât Blemmydes şi Gheorghe Akropolites, profesorii săi, Teodor II Lascaris, împăratul de Niceea (1254-1258), întrupează aspiraţiile umaniste ale timpului său. Hrănit de elenism şi de clasicism, este profund emoţionat la vederea monumentelor antice şi a ruinelor din Pergam, pe care a ştiut să le descrie într-un mod admirabil într-o scrisoare.[2] El s-a dovedit, ca tatăl său, Ioan Vatatzes, un veritabil protector al literaturii şi al ştiinţelor şi a înţeles foarte bine puterea pe care o reprezintă pentru Stat cultura intelectuală. Acţiunile, ca şi ideile sale personale despre rolul educaţiei şi al formării împăratului[3], fac să vedem în el un adept al absolutismului luminat.[4] Sintagmele care i se atribuie, de tipul: figură curioasă,[5] replică răsăriteană a marelui său contemporan Frederic II,[6] arată că trebuie căutat la el ceva personal şi nou; el este, într-adevăr, un prim model al acestei noi umanităţi care, comună în trăsăturile sale generale, se formează în Răsăritul grec şi în Apusul latin. Poet religios şi teolog, Teodor Lascaris este şi un filosof care dispune de vaste cunoştinţe în domeniul ştiinţelor fizice şi matematice.

În ale sale *Şase discursuri despre comuniunea naturală* se revelează o gândire filosofică foarte curajoasă şi profundă, deşi uneori obscură. Interpolările ulterioare îi oferă expunerii sale, pe alocuri, un aer foarte naiv.[7] Gândirea bizantină îndrăzneşte, pentru prima

---

[1] *Ibid.*, I, 4.

[2] *Epistula*, LXXX, 107, ed. N. Festa, 1898.

[3] *P.G.*, 140, 1361 B; 1391 A.

[4] A. Vasiliev, *op. cit.*, II, 213.

[5] *Ibid.*, 236.

[6] Krumbacher, *op. cit.*, p. 478.

[7] *P.G.*, 140, 1266, *synopsis sexti sermonis.*

dată, să aibă în vedere noţiunea de natură într-un mod clar filosofic. Universul, spune Teodor, îi datorează naturii unitatea sa, fondului comun al tuturor fiinţelor. Totul este unul şi în acest unul (natura) fiinţele individuale se divid, se disting şi se distribuie. Există două moduri de comuniune a fiinţelor: unul κατὰ φύσιν (*secundum naturam),* comun tuturor, altul κατὰ κρᾶσιν (*secundum temperationem*).[1] Cel de-al doilea mod nu constituie o unire absolută, ci una în raport cu proprietăţile elementelor aflate în comuniune; acesta este modul care diferenţiază fiinţele însufleţite de ceea ce este neînsufleţit şi le conferă propria lor individualitate.[2] În lucrarea sa, acest mod este sprijinit de nefiinţă, care, divizându-se şi ea în părţi şi pătrunzând peste tot, contribuie şi ea la unele sau altele dintre uniri, făcând în aşa fel încât să nu existe totul în fiecare fiinţă. Ca atare, dacă totul este unu, în natura sa comună, fiinţele, în realitate, se disting prin proprietăţile lor care, la rândul lor, decurg din complexiunile naturii.[3] În ultimă instanţă, proprietatea este cauza unirii sau a disoluţiei complexiunilor, al căror număr este infinit. Diversitatea corpurilor şi a dorinţelor, a modurilor de acţiune şi de concepţii nu este datorată decât acestei infinităţi a complexiunilor, căreia îi corespunde o infinitate a proprietăţilor.[4]

În tot tratatul său, Teodor face o analiză minuţioasă a celor două moduri de comuniune.* Natura este înfăţişată aici ca principiul ce leagă toate fiinţele, până la extremele lor individuaţii şi care le aduce din nou la universal, la ea;[5] în fond, aceasta este tema plotiniană aplicată de Teodor doar creaţiei.

---

[1] *Ibid.*, 1270 AB.

[2] *P.G.*, 140, 1270 B; 1277 B; 1277 A.

[3] *Ibid.*, 1279 A.

[4] *Ibid.*, 140, 1294 A; 1297 B.

* „Comuniunea" nu trebuie înţeleasă în registru religios ca „împărtăşire", ci într-un registru filosofic, de „partajare", de „împărtăşire" a unor valori, idei, calităţi etc. Am preferat redarea prin „comuniune" pentru a păstra sensul textului original şi pentru a nu lăsa loc de interpretare, în sens religios, a acestui termen. (n. tr.).

[5] *Ibid.*, 1277 A, cf. 1297 A.

Teodor distinge în mod radical cantitatea de calitate. Calitatea, spune el, este capabilă de intensitate și de relaxare, cantitatea nu este; iar după calitățile lor, ființele vor fi numite asemănătoare sau neasemănătoare. În calitate, Teodor va căuta explicația ființelor. Astfel, 92 de sizigii în comuniunea stărilor temperamentale și a părților sufletului îl explică pe om. Aceste dispoziții – irascibilitatea, rațiunea, dorința – sunt primele cauze ale comuniunii între oameni, apoi urmează educația.[1] Ceea ce este forma pentru materie este educația pentru om. Rezultă în mod necesar că o natură ce a primit ritmul educației și care a fost informată despre asta este mai bună decât o natură lipsită de cultură.[2] Culmea, dar și perspectiva educației este filosofia, care, fiind calitate, permite amplificarea și diminuarea.[3] Dat fiind că ceea ce este prin natură este mereu bun – natura nu a produs nimic rău – și mai bun decât adevărul convențional, care este capabil de bine și de rău, adevărata noblețe este mereu noblețea naturii; o singură comuniune îi corespunde, cea care se face după natură și după știință, oricare alta nefiind bună.[4] Dar numai o foarte bună natură poate să obțină cunoașterea;[5] cu cât această natură este informată mai mult prin educație, cu atât atinge mai mult perfecțiunea. Tocmai în acest scop natura i-a revelat omului cunoașterea[6] ce-l ajută să înțeleagă ordinea pe care o urmează și să aleagă cea mai bună comuniune. Este de la sine înțeles că este bine pentru orice om să se împărtășească de filosofie: „Gândește-te, spune Teodor, că buzele sunt uși, ușile înțelepților, pentru ca tu să asculți cuvintele virtuoase care vor face sufletul tău mai bun; nu ușile bogaților, aceștia vor face mai bună materia, căci ei te vor face să îți pierzi partea ta inteligibilă."[7]

---

[1] *Ibid.*, 1317 A; 1338 B.

[2] *Ibid.*, 1341 B; 1391 A.

[3] *P.G.*, 1343 A; 1345 B.

[4] *Ibid.*, 1297 A; 1357 A; 1362 B; 1363 A.

[5] *Ibid.*, 1364 A.

[6] *Ibid.*, 140, 1391 A, 1393 B.

[7] *Ibid.*, 1394 AB.

Comuniunile care sunt proprii celui aflat în fruntea unui popor sunt cea a filosofiei, cea a strategiei şi cea a medicinei. Conducătorul, veghind la salvarea trupurilor şi a sufletelor tuturor, trebuie mai întâi să se împărtăşească de filosofie, pentru salvarea sufletelor şi a trupurilor, apoi de strategie şi de medicină pentru salvarea trupurilor. Nu are nevoie să înveţe celelalte ştiinţe şi arte; hrănit cu cele trei împărtăşiri de mai sus şi puternic, el va şti să vegheze ca totul să fie reglementat după cunoaştere şi după natură.[1]

Pentru a fonda mai bine propoziţiile celor şase discursuri ale sale, Teodor le dovedeşte prin demonstraţii geometrice şi prin consideraţii matematice. Noţiunea pe care el şi-o face despre natură, ca *natura naturans* şi despre fiinţele individuale ca *natura naturata*, cele două moduri de comuniune, ca şi procedeul lui geometric şi locul important pe care îl acordă ştiinţei şi virtuţii ne îndeamnă să vedem în el un precursor, deşi îndepărtat, al lui Spinoza.

Tot secolului al XIII-lea îi aparţin şi Gheorghe Pachymeres (1242-1310) şi Maxim Planudes (1260-1310), cei mai mari reprezentanţi ai renaşterii literare din secolul Paleologilor. Totul în scrierile lor, subiect, argumentare, exprimare, limbaj, îl fac pe cititor să creadă că ei trăiesc în epoca clasică. Pachymeres a fost primul care a oferit în istoria lui o expunere foarte detaliată a certurilor dogmatice care înflăcărau pe atunci spiritele; exemplul lui va fi urmat de Nichifor Gregoras şi de Ioan Cantacuzino. „Sufletul istoriei, pentru a mă exprima astfel", spune el, „este adevărul... cel care pune falsul în locul adevăratului săvârşeşte un sacrilegiu...; mai bine taci decât să spui faptele altfel decât s-au întâmplat."[2] Această grijă pentru adevăr marchează un progres spre obiectivitatea cerută de istorie în calitatea ei de ştiinţă.

Pachymeres este autorul unei mari lucrări pe care a intitulat-o Φιλοσοφία; în cataloagele de manuscrise ea poartă numele de *Paraphrasis in universam philosophiam Aristotelis*; ea este împărţită în 12 cărţi, 7 de titluri şi 238 de capitole. Din această lucrare fac

[1] *Ibid.*, 1361 B; 1362 A.

[2] *P.G.*, 143, 444 A; 445 B.

parte și tratate despre științele din quadrivium, științele matematice, ca cel despre liniile insecabile. Ch. Em. Ruelle a remarcat[1] faptul că Pachymeres „nu folosește mereu aceleași metode atunci când își comentează autorul (Aristotel). Uneori, textul lui Aristotel este analizat în detaliu sau sensibil prescurtat... În altă parte el se așază în locul lui Aristotel însuși și nu are nicio remușcare... Alteori, utilizează al treilea procedeu ce constă în realizarea în domeniul filosofic a unor peregrinări care îi îmbogățesc fraza. Lucrarea lui Pachymeres în aceste locuri nu mai este o simplă analiză..., ci o operă sensibil personală." Doar o editare completă a acestei lucrări, care a fost mult citită, ne-ar permite să ne facem o idee precisă despre valoarea contribuției personale a lui Pachymeres. În afară de Aristotel, Pachymeres a parafrazat și prima carte a matematicianului Diofant și lucrările lui Dionisie Pseudo-Areopagitul.[2] Despre Dionisie el declară că nu este nici interpret, nici unul care parafrazează, ci un auditor al vocii sale inspirate. El crede că, avansând încet, pătrunde în adevăratul sens al textului, aude trâmbița din cer și sfârșește prin a se uni în perfecta cunoaștere.[3] Admirator al clasicilor și parafrazator al lui Aristotel și al lui Diofant, Pachymeres nu încetează să fie un creștin mistic, plin de iubire pentru Dumnezeu, de iubirea ce îi permite omului să evadeze de la pluralitate spre unul.

Despre savantul care era Pachymeres ne mai vorbește și tratatul lui de muzică sau de armonie, ce, după opinia editorului său, Vincent, poate fi considerat unul dintre cele mai interesante pe care le avem din acest domeniu.[4] Maximos Planudes, om de o erudiție extraordinară, prezintă interes din punct de vedere științific și filosofic. Mai întâi, el este primul bizantin care a studiat latina și teologia occidentală. Cunoscând latina a putut să traducă în greacă, printre altele, *Visul lui Scipio*, de Cicero, *Cato* și, ceea

---

[1] *AEG.*, 1873, p. 166-167.

[2] *P.G.*, vol. 3 și 4.

[3] *Ibid.*, 3, 112 B.

[4] *Notices et extraits des manuscrits*, t. 16, p. 384.

ce este mai important, *Comentariile* lui Macrobiu, *De Trinitate* al lui Augustin, *De Diferentiis topicis* şi *De Consolatione philosophiae* a lui Boetiu, poate şi *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino. Trebuie să vedem aici un început al influenţei Occidentului latin asupra Orientului grec, care se va mări în timpul celor două secole ce vor urma, un efort pentru o apropiere intelectuală şi pentru o înţelegere reciprocă.

Planudes s-a ocupat şi el de matematici. Avem de la el un comentariu al primelor două cărţi ale lui Diofant „în care explică operaţiile intermediare pe care textul concis al lui Diofant le abandonează dată fiind inteligenţa cititorului şi oferă variante la mai multe probleme." Dar aceste variante „nu inovează cu nimic în ceea ce priveşte procedeele folosite de Diofant".[1] Dar dacă Planudes nu este original, el este un importator de idei şi de sisteme noi. El a fost primul care a folosit anumite metode ale indienilor – de la care a împrumutat cifra 0, ce apare atunci pentru prima dată în aritmetica grecească –, primul ce şi-a dat seama de marea lor utilitate pentru calcul şi care le-a introdus în Bizanţ prin tratatul său *Ψηφοφορία ἡ κατ' Ἰνδούς*. La sfârşitul tratatului său, Planudes îşi expune metoda pentru extragerea rădăcinii pătrate prin care se obţine o mai bună aproximare.[2]

Interesul pentru ştiinţele matematice va spori constant în secolul al XIV-lea. Puţin timp după Planudes, discipolul lui, Manuel Moschopulos, savant umanist, a scris un tratat despre pătratele magice, căruia nu i-a fost găsit încă izvorul, iar Nicolae Rhabdas a compus două tratate despre chestiuni de aritmetică.

Câteva consideraţii generale sunt necesare aici pentru înţelegerea mişcării ştiinţifice în ceea ce priveşte ştiinţele fizice şi ştiinţele matematice. Două tendinţe se disting clar în aproape toată perioada bizantină. Avem, pe de o parte, tradiţia ştiinţei din Antichitate. Ea constituie ceea ce am putea numi ştiinţa oficială a Bizanţului şi are un caracter clar filologic, nu fără a avea,

[1] Ed. de Paul V^er^ Eecke, p. LIV.

[2] M.K. Stephanides, revista Ἀθηνᾶ, t. XXXV, p. 217-218.

desigur, o anumită originalitate. Bizanțul se mândrește cu faptul de a fi păstrat această tradiție intelectuală, de a fi folosit-o în coordonarea existenței sale și pentru nevoile practice; bizantinii au întemeiat o excelentă mecanică, iar manualele lor de matematică nu sunt lipsite de originalitate. Păstrând un echilibru în judecată, putem considera că Bizanțul nu face decât să continue opera începută în timpul vechilor greci și aproape în același spirit. Savanții se străduiesc să înțeleagă, să comenteze știința greacă și propun observații ici și colo, cugetări și chiar doctrine personale. În cadrul acestei științe oficiale putem vedea în Philopon un prim conducător, a cărui influență redevine decisivă în cursul secolului al XIV-lea prin Teodor Metochites. Pe de altă parte, avem științele oculte, alchimia, aritmologia, astrologia. Ele existau de dinaintea Bizanțului, purtau, din ce în ce mai mult, pecetea unui spirit mai degrabă asiatic și au fost cultivate cu predilecție în Bizanț, în special alchimia, precursoare a chimiei moderne. Îl putem considera pe Ștefan din Alexandria inițiatorul acestui ocultism în Bizanț. În lucrarea sa *Despre arta matematică*, prin care vrea să introducă în creștinism studiul matematicii, sub termenul de astronomie el nu face decât elogiul astrologiei.[1] Aceasta, dacă este bine studiată, asigură, în opinia lui Ștefan, prestiința și predicția a ceea ce ni se va întâmpla, bine sau rău.[2] Dumnezeu, spune el, a păstrat pentru el însuși prestiința viitorului, care este cea mai prețioasă cunoaștere; prin intermediul astrologiei putem și noi să obținem cel puțin o părticică din această știință divină.[3] Dar numai o studiere atentă și minuțioasă a mișcării, a locului și a configurațiilor corpurilor celeste ne va permite să pătrundem în spiritul creației. O asemenea concepție a astrologiei, oricât de magică și de mistică ar fi, nu încetează să aibă un fond științific. Poemul despre astre al lui Teodor Prodromos

---

[1] Franc. Boll, Fr. Cumont, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, Bruxelles, 1900, t. II, p.181-186.

[2] *Op. cit.*, p. 183.

[3] *Op. cit.*, p.184 și urm.

(sec. al XII-lea)[1] şi mai ales cele două poeme, tot astronomice, ale contemporanului său, puţin mai tânăr, Ioan Kamateros[2] sunt bune exemple ale unei legături strânse între astrologie şi astronomie.

Cele două tradiţii ai căror reprezentanţi i-am semnalat în cursul expunerii noastre, ca şi lucrările lor cele mai semnificative, se continuă, ambele, în timpul perioadei pe care o examinăm; ştiinţa oficială, mai ales, a cunoscut sub Paleologi cea mai mare dezvoltare a sa. Cu Ioan Pediasimos, mort după 1330 şi înainte de 1341, reapare aritmologia neopitagoreică. De ce, se întrebau aceştia, copiii născuţi la şapte luni şi la nouă luni trăiesc, iar copiii născuţi la opt luni nu trăiesc? La această întrebare, foarte discutată atunci, Pediasimos caută un răspuns în puterea numerelor impare 7 şi 9 şi în imperfecţiunea numărului par 8.[3] Aproape în acelaşi timp în care Planudes adopta simbolurile numerice şi calculul indienilor, medicul Gregorios Chioniades călătorea (la începutul secolului al XIV-lea) în Persia pentru a studia limba ţării şi ştiinţa astronomiei şi a matematicii persanilor, pe care a introdus-o, la întoarcere, în Bizanţ. Gheorghe Chrysococces, şi el tot medic, născut în prima decadă a secolului al XIV-lea, după ce a studiat la Academia din Trapezunt matematicile persanilor, prin mijlocirea lucrărilor traduse de Chioniades, a realizat în 1346 o ediţie comentată a *Sintaxei persanilor*.[4] A lăsat, printre altele, mai multe alte scrieri de astronomie.[5] Operele de astronomie ale lui Isaac Argyros (a doua jumătate a secolului al XIV-lea) au şi ele ca modele lucrări persane.

Analizarea vechiului calendar persan a fost subiectul predilect de studiu pentru mai mulţi savanţi ca Chrysococces, Meliteniotes, Argyros şi un anonim din secolul al XV-lea. Acesta a compus

---

[1] Ed. de E. Miller, în *Notices et extraits de manuscrits*, t. 23, 2, (1873), p .8-39.

[2] *Ibid.*, p. 40-112, unul dintre poeme; celălalt, intitulat *Introducere în astronomie* a fost editat de L. Weigl, Leipzig, 1908.

[3] Cf. *Diophanti opera*, ed. P. Tannery, II, 75, *Anonymi prolegomena.*

[4] U. Lampsides, George Chrysococcis, *BZ.*, 38, 316.

[5] *Ibid.*, p. 316 şi urm.

în 1443, cu puțin înainte de căderea Constantinopolului, o lucrare în care prezintă regula prin mijlocirea căreia, date fiind ziua și luna unui anumit an bizantin, se putea afla data corespunzătoare a calendarului persan.[1] După cum vom vedea, bizantinii au manifestat chiar în acest secol un interes mai puternic pentru matematica greacă. Krumbacher[2] emite ipoteza că prin intermediul persanilor, bizantinii au regăsit izvoarele grecești și au reluat contactul cu ele. Acest fapt nu este probabil; contactul cu grecii nu pare a fi fost niciodată rupt; contemporan cu Chioniades este Teodor Metochites, marele admirator al astronomiei grecești. Interesul pentru astronomia persană și pentru aritmetica indienilor dovedește, pe de o parte, că existau în Bizanț minți deschise față de mișcarea științifică din alte țări.

Mai trebuie notat că secolului al XIV-lea îi aparține și lucrarea de astronomie cea mai voluminoasă și cea mai științifică din toată perioada bizantină: ἀστρονομικὴ τρίβιβλος a lui Teodor Meliteniotes, a cărei carte a treia se ocupă de astronomia persană. Izvoarele celorlalte două sunt Syrianos, Theon, Pappus, Philopon și, mai ales, Ptolemeu. Meliteniotes ne atrage atenția că el nu datorează întregul material surselor sale și, într-adevăr, a adăugat câteva puncte din fondul său.[3] Filosofia, spune el, care este darul cel mai prețios pe care Dumnezeu l-a făcut omului, fericita lucrare a minții, ne ridică deasupra lucrurilor vizibile, ne face să comunicăm cu lucrurile din Olimp, și, ceea ce este mai important, ne face capabili să-l imităm, pe cât posibil, pe Dumnezeu. Or, pentru filosofie, concepută astfel, în afară de teologie, astronomia este cel mai bun capitol.[4] Obiectul său este doar prevederea mișcărilor corpurilor cerești; orice altă previziune cu care se laudă astronomia este zadarnică.[5]

---

[1] Louis H. Gray, *Zu den byzantinischen Angaben über den altiranischen Kalender*, *BZ.*, 11, 470 și urm.

[2] *Op. cit.*, traducerea greacă, II, 432 și urm.

[3] Franc. Cumont și Franc. Boll, *op.cit.*, t. V, 137.

[4] *P.G.*,149, 988 C- 989 B.

[5] *Ibid.*, 993 AB.

Din slujitoare a teologiei, aşa cum era la Ioan Damaschinul, filosofia îşi reocupă locul înalt, ea devine darul cel mai preţios făcut omului şi cuprinde atât teologia, cât şi celelalte ştiinţe. Pe de altă parte, astronomia şi gândirea matematică se debarasează de tarele astrologice şi neopitagoreice, regăsesc puritatea pe care au cunoscut-o pe vremea grecilor. Cea mai mare parte dintre savanţii bizantini, până în 1453, au consacrat matematicii numeroase lucrări. Examinarea detaliată a textelor lor ne-ar ajuta să vedem, zice Krumbacher, că munca acestor savanţi nu este atât de nesemnificativă pe cât credea Moritz Cantor.[1]

Filosoful Iosif, mort în jurul anului 1330, introduce o nouă trăsătură în viaţa intelectuală din Bizanţ. De multă vreme erau practicate toate ramurile ştiinţei, iar cunoştinţele se acumulau. Acum se simte nevoia de realizare a unei expuneri sinoptice care să cuprindă esenţialul din toate domeniile. Aceasta va fi opera lui Iosif. Unora le aminteşte de Socrate, altora de Diogene, dar toţi sunt unanimi în admirarea vieţii sale virtuoase şi a înţelepciunii sale, elogiindu-l pentru acestea.[2] Într-un stil clar şi concis, dublat de lirism, Iosif[3] explică el însuşi motivele care l-au îndemnat să compună enciclopedia. Alesese viaţa speculativă, asigurată doar de minte. Doar această viaţă îi permite sufletului, ridicat prin aripile sale în înălţimi, să vadă adevăratul bine, binele în sine şi răul. Doar cel contemplativ se slujeşte de punţi pentru a trece în lumea inteligibilă, punţi care, prin mijlocirea ştiinţelor, purifică partea lui intelectuală.[4] Iosif a remarcat repede că lucrările savanţilor din Constantinopol nu serveau acestui scop; limitându-se fiecare la un domeniu al cunoaşterii, aceştia îl glorificau într-un spirit părtinitor. Ei toţi au neglijat „antilogiile faimoase, antitezele şi demonstraţiile lui Aristotel".[5] Ei învăţau ştiinţele fără nicio

[1] *BZ.*, 3, 432.

[2] M. Treu, *BZ.*, 2-31, 50-63.

[3] *Ibid.*, 34-38.

[4] *Ibid.*, 34-35.

[5] *Ibid.*, 37.

legătură între ele. Văzând aceasta, Iosif a vrut să facă o sinteză a tuturor ramurilor cunoașterii pentru a face din ele doar una, continuă și armonioasă, ca imagine a filosofiei și a științelor.[1] Enciclopedia sa conține științele din trivium și din quadrivium, prin care mintea ajunge la dobândirea celor patru virtuți, virtuțile cardinale, pentru a putea să se îndrepte apoi spre grădina inteligibilă, metafizica, iar de aici, să pătrundă adevărata noțiune de Dumnezeu (teologia) și să se ridice la contemplarea sa.[2] Acest program nu este altceva decât programul de studii inaugurat de Psellos; asemănătoare cu cea a lui Psellos este și atitudinea pe care Iosif o păstrează față de Platon și față de Aristotel.[3] Partea sa personală în redactarea enciclopediei nu este mare. Contribuția cea mai mare o au alții, contemporani sau nu. De la Blemmydes, Iosif a luat logica, o parte din fizică și o parte din teologie; o altă parte din teologie este luată de la Chiril; pentru fizică, el s-a inspirat din Pachymeres și din Alexandru de Afrodisia. Meritul lui Iosif constă în aceea că a vrut să arate unitatea interioară a tuturor ramurilor științei și să le ordoneze în așa fel încât fiecare să contribuie cât mai mult la opera lor comună și unică, la înălțarea sufletului spre Dumnezeu.

Contemporan cu Iosif este călugărul Sofonie care a parafrazat mai multe lucrări ale lui Aristotel, cu scopul de a facilita studierea acestui filosof. Sofonie se crede un inovator în arta studierii lui Aristotel.[4] Comentatori ca Simplicius, Philopon și Ammonius, în efortul lor de a clarifica gândirea Stagiritului, ne îndepărtează, în opinia lui Sofonie, prin scoliile lor, de concepția respectată și totală a textului. Pe de altă parte, parafrazatori ca Themistios și Psellos, în locul textului lui Aristotel, ne dau o amplificare, o dezvoltare a ceea ce ei cred a fi gândirea filosofului. Sofonie a avut ideea de a pune într-un text compact, după fiecare pasaj din

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, 39-41.

[3] *Ibid.*, 11, 56-57.

[4] Ediție a Academiei din Berlin, vol. 23, I, p. 1-2.

Aristotel, amplificările parafrazatorilor sau scoliile comentatorilor pe care le consideră necesare pentru înțelegerea lui. Se trece, astfel, de la textul lui Aristotel la amplificările și interpretările conținutului său fără nicio întrerupere. La acest procedeu mecanic se reduce, se pare, contribuția lui Sofonie. Tradiția de a comenta, de a rezuma, de a compila și de a rezuma textele filosofice, cele ale lui Aristotel și, în special, ale lui Porfir, a fost continuată până la dispariția Bizanțului. Gheorghe Aneponymos, contemporan al lui Blemmydes, a compus și el un *Manual de logică aristotelică*.[1] În secolul al XIV-lea, Heliodor din Prusa a realizat o bună parafrază la *Etica Nicomahică* a lui Aristotel,[2] iar Leon Magentinos, arhiepiscop de Mytilene,[3] a comentat *Organonul* și *De Interpretatione*[4] ale lui Aristotel și *Isagoga* lui Porfir. Pediasimos a comentat și el mai multe lucrări ale lui Aristotel, dar comentariile sale nu sunt, după câte se pare, decât reproduceri ale celor ale lui Ammonius.[5] În secolul al XV-lea, avem la fel de mulți comentatori ai lui Aristotel; printre ei excelează Scholarios.

Cancelarul Nichifor Chumnos (1261-1327), elev al lui Grigorie de Cipru, este, grație operei sale filosofice și operei sale oratorice, unul dintre scriitorii cei mai cunoscuți din secolul al XIV-lea. Prin tratatul său *Despre materie*, susținând că aceasta nu preexistă corpului, și în cel *Despre idei*, despre care spune că nu există în afara corpurilor, ci cu ele,[6] încearcă, se zice, să distrugă teoriile platoniciene despre materie și despre idei; celălalt tratat al său, *Despre sufletul senzitiv și vegetativ*,[7] se vrea o respingere a lui Plotin. Aceste două tratate, dar și altele, încă inedite, ca cel despre corpurile

[1] Editat la Augsburg în 1600.

[2] Ediție a Academiei din Berlin, vol. XIX, 2 (1899).

[3] J.-L. Heiberg, *Byzantinische Analekten*, p. 163-174.

[4] Editată la Veneția în 1503.

[5] Ch. Zervos, *op.cit.*, 283, nr. 7.

[6] Fr. Boissonade, *Analecta nova*, 1844, p. 191-201.

[7] Fr. Creuzer, *Plotini opera omnia* (1835), t. 2, 1413-1447, și în *P.G.*, 140, 1403-1438.

prime şi simple, şi un altul despre natura lumii[1] au făcut să se spună despre Chumnos că este un aristotelic. Ceea ce încearcă, într-adevăr, prin tratatul lui *Despre materie* este să distrugă realismul, căruia i se opune nominalismul, al cărui partizan înflăcărat este. Materia, spune el, nu a fost niciodată fără formă şi fără frumuseţe, ea nu va fi altfel nici în viitor. Specia, nici ea, nu există la modul absolut în sine.[2] Speciile şi ideile vor exista atât timp cât vor exista indivizii care vor participa la ele. Specia este formată din principii, cauze, necesităţi indisolubile ce domină fiecare fiinţă umană.[3] Cum s-ar putea ca pentru om, animal raţional şi muritor, să existe o idee nemuritoare? De la primul om, care este principiul nostru, am înţeles ideea de om, de specie umană, adică ceea ce se aplică tuturor oamenilor. Deci ideile nu preexistă fiinţelor sensibile; ele sunt, din contră, concepute şi definite *a posteriori;* deoarece există o naştere perpetuă, există şi o specie perpetuă.[4] Există, neîndoielnic, în fondul acestei argumentaţii spiritul aristotelic contra teoriei platonice a ideilor, dar teoria aristotelică a materiei este combătută în aceeaşi măsură. Ca atare, Chumnos nu i-l opune pe Aristotel lui Platon. Aspiră să distrugă realismul filosofic, atât pe cel al ideilor, cât şi pe cel al materiei, pentru a le opune, dincolo de nominalism, doctrina creştină, conform căreia nu există decât o singură fiinţă, Dumnezeu. Chumnos păstrează o atitudine asemănătoare atunci când realizează respingerea lui Plotin,[5] o respingere ce este mai degrabă una a tezelor platonice. Sufletele, susţine el, nu preexistă, metensomatoza este fără fundament, animalele nu au raţiune şi nici inteligenţă, iar ştiinţa nu este o amintire. Pe de altă parte, chiar principiul contrariilor din *Phaidon* al lui Platon îi foloseşte să dovedească faptul există renaşterea aceluiaşi trup cu acelaşi suflet şi că veşnicia vieţii – cea pe

---

[1] *Cod. Par. Graec.*, 2105, pp. 13-17, 1-13.

[2] Fr. Boissonade, *op.cit.*, p. 196 şi urm.

[3] *Ibid.*, 198-199.

[4] *Ibid.*, p.191, 199-200.

[5] *Enneade*, III, 4 şi IV, 3.

care am dus-o pe pământ, bună sau rea – va constitui adevărata înviere a celor buni şi singura pedeapsă a celor răi în viaţa viitoare. El admite, ca Platon, că sufletul este simplu. Nimic nu împiedică, spune el, ca sufletul, născut în acelaşi timp cu trupul, să fie, odată separat de acesta, imuabil şi nemuritor.[1] O singură putere în sămânţă face ca omul să fie în acelaşi timp muritor şi nemuritor; deoarece sufletul este nemuritor, şi acţiunile sale fundamentale, viaţa şi gândirea, sunt la fel; în consecinţă, ştiinţa, fiind o gândire, este de asemenea un act al sufletului; deci, ea nu există în afara minţii.[2] Cea mai mare parte dintre aceste argumente ne ajută să vedem aici că Chumnos se foloseşte, în mare parte, de Aristotel, dar inspiraţia sa rămâne tot creştină. Prieten al lui Aristotel, Chumnos nu se teme să recunoască în Platon pe unul dintre cei mai mari filosofi din toate timpurile şi să-i admire geniul;[3] l-a apărat chiar în faţa sofiştilor printr-un pamflet.[4] Spirit curios, el s-a ocupat de mai multe probleme de fizică, atunci foarte la modă,[5] şi anunţă, ca atâţia alţii, prin diversitatea şi calitatea cunoştinţelor sale, umanismul Renaşterii italiene.

Acest umanism este anunţat cu şi mai mare putere de Teodor Metochites (1270-1332; a se vedea R. J. Loenertz, O.P., Théodore Métochite et son frère; *Archivum Fratrum praedicatorum*, XIII, 1953, p. 185 şi urm.). Profesor al lui Gregoras şi unul dintre cei mai mari scriitori din literatura bizantină, Metochites are sentimentul foarte viu că este grec[6] şi un sentiment la fel de puternic în privinţa pericolelor ce-i ameninţă patria, sentimente care au făcut din el un om politic: „Atunci când", spune el, „patria este în pericol, doar cel indiferent are curajul de a rămâne departe de viaţa politică".[7]

---

[1] Editor Creuzer, II, 1418.

[2] *Ibid.*, 1423-1424.

[3] Fr. Boissonade, *Anecdota nova*, p. 46.

[4] *Ibid.*, *Anecdota graeca*, III, 365-391.

[5] *Ibid.*, 392-405.

[6] *Miscellanea*, ed. G. Muller – Th. Kiessling, cap. 93.

[7] R. Guilland, *Les poésies inédites de Th. Métochite*, B., III, 298.

Metochites a înţeles în profunzime valoarea civilizaţiei ţării sale şi valoarea renaşterii sale actuale, dar, în acelaşi timp, luciditatea sa îl face să vadă inamicul agresor care va distruge totul. De aceea, i se întâmplă să blesteme ziua în care s-a căsătorit şi ziua în care a devenit tată.[1] Întâlnim acest ton tragic la toţi marii umanişti din ultimele două secole.

Distins om de stat – mare logofăt sub Andronic II –, el a fost şi un om de ştiinţă cu o vastă cultură. „De dimineaţa până seara", scrie Gregoras,[2] „se dedica total şi cu mare grijă problemelor de Stat, ca şi cum ştiinţa nu ar conta pentru el; dar seara târziu, după ce a părăsit palatul, el se afunda în ştiinţă, la fel ca un erudit, absolut străin de orice altă preocupare". Cititor înfocat al clasicilor, spirit enciclopedic, cu un interes profund pentru mai multe ştiinţe, mereu gata să avanseze în studiu, – la mai mult de 40 de ani a fost iniţiat în astronomie de Manuel Bryennios – a fost un mare savant, ale cărui opere uimesc prin erudiţia profundă şi prin justeţea judecăţilor. Să adăugăm la acestea voinţa de a face o operă practică, operă utilă, activitatea sa artistică,[3] rolul său de protector al artelor şi vom avea aproape toate trăsăturile care fac din el un umanist desăvârşit în Bizanţul secolului al XIV-lea.[4] Planul de studii pe care le-a urmat[5] ca şi atitudinea pe care o păstrează faţă de Aristotel şi faţă de Platon, arată că urmează tradiţia lui Psellos. Tot după exemplul acestuia, explică şi el operele lui Aristotel cu ajutorul comentatorilor săi neoplatonici. Numeroasele lui comentarii, aflate atunci la mare cinste, sunt publicate doar în latină. Opera sa, în general foarte variată şi foarte preţioasă, este, în cea mai mare parte, inedită. Cea mai cunoscută dintre lucrările lui

---

[1] C. Sathas, *op. cit.*, I, XXIV şi urm.

[2] *Histoire*, I, 272 şi urm.; traducerea este preluată din A. Vasiliev, *op. cit*, II, 409.

[3] Ch. Diehl, *Études byzantines*, 401.

[4] A se vedea elogiile aduse de contemporanii lui în: *Grégoras*, I, 467-477 şi 480 şi R. Guilland, *La correspondance de N. Grégoras*, p. 369.

[5] C. Sathas, *op.cit.*, LXXXVII.

editate şi cea mai importantă este cea care poartă titlul *Comentarii şi judecăţi morale* desemnată sub numele de *Miscelanee (Miscellanea)*, un fel de enciclopedie în care filosofia ocupă locul cel mai important. Metochites citează aici mai mult de 70 de scriitori; Synesios, pe care îl consideră iubitorul tuturor felurilor de înţelepciune,[1] pare a-i fi un izvor preferat.[2] În prefaţa *Miscelaneelor*, spune că studiile l-au făcut să vadă „că marii oameni din trecut au zis totul la perfecţiune, astfel încât nu ne-au mai lăsat să spunem nimic". Ascultăm aici vocea tradiţionalismului bizantin. Ca atare, suntem condamnaţi să rămânem muţi? „Pentru a scăpa de acest mutism", spune în esenţă Metochites, „am scris aceste comentarii, cugetări pe care le-am aşternut pentru mine însumi, aşa cum ele mi-au venit de-a lungul vieţii".[3] Or, aceste cugetări nu sunt lipsite deloc de originalitate; deci, sub munca de redactare a acestei opere, Metochites ascunde efortul de a se elibera de tradiţia pe care o admiră.

Spiritul lui de independenţă este mult mai evident în atitudinea sa faţă de Platon şi faţă de Aristotel. Cine nu îi admiră pe aceşti filosofi ca fiind mari, spune el, nu îmi pare a fi un om inteligent; totuşi, nu voi accepta ceea ce aceşti doi filosofi au spus ca fiind cuvinte ale Pythiei.[4] Îi recomandă lui Gregoras să-l citească pe Aristotel, pe acest om care este mai valoros decât mulţi alţii.[5] El consideră că Aristotel este incomparabil în *Fizică* şi în *Logică*, artizan perfect pentru a ne dezvălui natura,[6] dar crede că ar fi făcut mai bine dacă nu şi-ar fi scris *Metafizica* ce este de mică valoare. O mare decepţie îl aşteaptă pe cititorul care a recurs la această operă după lecturarea celorlalte lucrări ale lui Aristotel

---

[1] *Miscelanées*, p. 130.

[2] *Ibid.*, p. 126, 130 şi urm., 142 şi urm., 743.

[3] *Ibid.*, 15-17.

[4] C. Sathas, *op. cit.*, I, LXV.

[5] R. Guilland, III, 269.

[6] C. Sathas, *op. cit.*,I, LXIV, cf. *Miscelanées*, p. 42, 81, 85 şi urm.; a se vedea şi cap. 2, 4, 10, 11, 25, 54.

care i-au dat speranța că va găsi aici culmea înțelepciunii.[1] Aristotel nu dă aici nicio soluție clară și precisă la problemele metafizice. În locul lui Aristotel, care este deseori obscur, în mod intenționat,[2] Metochites îl preferă pe „admirabilul" Platon.[3] Ceea ce îl atrage mai mult la el este a sa filosofie a matematicii. De la Pitagora și de la Platon, el a trecut la studierea tuturor marilor matematicieni ai Antichității; i-a citit pe Teodor, Euclid, Nicomah, Apoloniu din Perga și mai ales Ptolemeu, pe care îl numește regulă a întregii științe matematice.[4] Numeroase sunt capitolele din *Miscelanee* consacrate științelor matematice și fizice.[5] Scopul acestor științe, spune Metochites, este căutarea absolut exactă și inteligentă a realității. Dar matematica este superioară fizicii, deoarece ea se ocupă de fapte mai precise și, în plus, nelimitate în număr. Mai mult, obiectul lor este o materie care nu este supusă alterării și schimbării.[6] Fiecare număr este conceput în același mod de mintea tuturor oamenilor, deși este desemnat printr-un cuvânt diferit.[7] Numărul este natura primordială a tuturor ființelor, fundamentul oricărui lucru încorporat în materie, ca și a științei matematice înseși.[8] Matematicile sunt produsul ultimei abstracțiuni a materiei prin intermediul minții.[9] Obiectul fizicii, din contră, nu rămâne niciodată identic sieși, are ca rezultat explicații care, deși contradictorii și echivoce, pot părea adevărate.[10]

---

[1] *Miscelanées*, p. 155-158.

[2] *Ibid.*, p. 44, 46, 62. A se vedea anterior aceleași reproșuri pe care Psellos i le aduce lui Aristotel.

[3] *Ibid.*, cap. 4, 6, 7, 8, 12, 13, 24.

[4] *Ibid.*, p. 102; C. Sathas, *op. cit.*, I, LXXXVII; CIV și urm.

[5] *Ibid.*, cap. 12, 13, 22, 23, 43, 70.

[6] *B.*, III, 288, C. Sathas, *op. cit.*, I, CXI.

[7] *Miscelanées*, p. 160.

[8] *Ibid.*, p. 100.

[9] *Miscelanées*, p. 161.

[10] *Ibid.*, p. 163-164.

Utilitatea practică a matematicilor, şi mai ales a geometriei, nu este mai puţin importantă decât valoarea lor teoretică. Geometriei şi aritmeticii, mecanica îi datorează progresul.[1] Lucrarea fiecărei părţi a unei maşinării este rezultatul demonstraţiilor geometrice cărora li se datorează siguranţa funcţionării sale. Aceste demonstraţii sunt modele ale contemplării imateriale care, departe de orice senzaţie, ajunge prin ea însăşi la rezultate superioare şi mai sigure pentru viaţa de toate zilele decât cele pe care ni le dă senzaţia.[2] Nu este nimic rău, adaugă Metochites, în aceste aplicaţii practice; valoarea teoretică a matematicii nu este afectată; ar fi chiar bine să căutăm în toate ramurile matematicii mijloace de folosit pentru viaţa umană. Este pentru prima dată când aflăm în Bizanţ un limbaj atât de favorabil şi o concepţie atât de clară despre lucrarea şi despre importanţa mecanicii.

Astronomia l-a atras în mod deosebit pe Teodor Metochites. Înălţând spiritul, detaşându-l de tristul spectacol al deşartei agitaţii umane, astronomia, spune Metochites,[3] purifică spiritul omului. A ajuns la astronomie prin studiul armoniei, ştiinţă care i-a permis să înţeleagă mai bine geniala putere a lui Dumnezeu şi minunile lumii cereşti. Fiind fundamentul muzicii, tot de la ea pleacă şi studiul mişcărilor armonioase ale astrelor.[4] Metochites a avut mult de lucru pentru a epura astronomia de monstruozităţile orientale şi pentru a o înţelege în puritatea sa matematică; a avut mult de luptat şi contra prejudecăţilor de neclintit care existau faţă de astronomie. A compus în acest scop două respingeri, ambele inedite.[5] Are faima de a fi readus astronomia la loc de cinste şi de a fi fost marele său popularizator. În prefaţa la scrierea sa *Introducere în ştiinţa astronomică*, publicată de C. Sathas,[6] în

[1] *Ibid.*, cap. 70.

[2] *Ibid.*, p. 458.

[3] *Ibid.*, p. 265.

[4] *B.*, III, p. 290-292; C. Sathas, *op. cit.*, I, CV şi urm.

[5] *Cod. Vind. Philos. gr.*, 95, ff. 315-328.

[6] *Op. cit.*, p. LXXXV-CXI.

pagini foarte lucide, care amintesc deseori de Philopon, ne spune care era situaţia în care a găsit studiile de astronomie, ce crede el despre astronomie, care au fost studiile sale de astronomie şi care este scopul urmat de lucrarea sa. El are o conştiinţă clară despre rolul lui, pe care-l prezintă în termeni care amintesc de cei ai lui Psellos în privinţa filosofiei. „Am însufleţit", spune el, „din nou, am făcut să se dezvolte în mod deosebit astronomia, care se stinsese de mult timp...; din câţiva tăciuni de sub cenuşă s-a ridicat o flacără puternică."[1] Mai presus de toate lucrările ce-i aparţin, el consideră două cărţi ale sale despre astronomie *Introducerea în ştiinţa astronomiei* şi *Introducerea în sintaxa lui Ptolemeu*, ambele inedite – şi pe cele despre *Fizica* lui Aristotel.[2] Predilecţia sa pentru astronomie, Metochites o transmite lui Gregoras, contribuind, astfel, la formarea unei bune tradiţii pentru studierea astronomiei greceşti, epurată de astrologie. El recomanda deseori să se ţină cont de ştiinţa grecilor şi să se lase deoparte teoriile indienilor şi ale altor popoare.[3] Pe de altă parte, predicţiile de eclipse de soare şi de lună pe care le-a făcut au asigurat în faţa publicului un prestigiu al ştiinţei astronomiei ca ştiinţă exactă. Toma Magistros avea dreptate când scria despre el că ştia „ceea ce rămânea nevăzut celorlalţi oameni" şi că, „asemenea unui profet, scruta viitorul cu atâta siguranţă ca şi cum ar fi fost vorba de prezent".[4]

Deşi pasionat de astronomie, Teodor Metochites are grijă să ne avertizeze că nu există nicio legătură între ea şi credinţă. Cunoaşterea şi contemplarea naturii de către orice fiinţă umană, de care se ocupă filosofia, nu dăunează credinţei; nu rezultă niciun folos pentru credinţa pură, pentru că şi astronomia nu este decât o cunoaştere metodică a fiinţelor create.[5] Această gândire clară şi

---

[1] *B.*, III, p. 270.

[2] *Ibid.*, p. 296.

[3] C. Sathas, *op. cit.*, I, LXXXIX.

[4] *P.G.*, 145, 405.

[5] C. Sathas, *op. cit.*, I, LXXIV şi urm.

decisă trasează o linie de demarcație între știință și credință și arată că nu există nicio opoziție între ele.

Judecățile de valoare ale lui Metochites despre Filon, Synesios și sceptici arată și ele rara lui perspicacitate. Se spunea: Filon platonizează, sau Platon filonizează. Aici sunt cuvinte, spunea Metochites, pline de îndrăzneală, pline de aroganță. Deși Filon îi este apropiat, el nu poate fi comparat cu Platon; este savant și platonizează, dar nu este Platon.[1] În Synesios a văzut un bun conciliator între Platon și Aristotel[2] și a fost primul care a înțeles strânsa lui intimitate cu scrierile lui Dion.[3] Cât despre sceptici, el crede că filosofia lor nu este de respins în totalitate. Aceasta nu este o lucrare de pură eristică. Orice lucrare a înțelepciunii umane, fie că privește ființele naturii, fie că se raportează la un exercițiu metodic al rațiunii, poate fi respinsă printr-un argument contrariu, fondat și el pe experiența umană. De altminteri, nu sunt oare Platon și Socrate cei care, prin examinare dialectică, le-au oferit scepticilor fundamentele filosofiei lor?[4]

Operele propriu-zis filosofice ale lui Metochites, ca *Etica* sau *Tratatul despre educație*,[5] fiind inedite, ne vom opri doar la câteva dintre abordările filosofice din *Miscelanee*. Este imposibil, spune Metochites, să facem ceva important în domeniul înțelepciunii fără studiul aprofundat al experienței dobândite a istoriei. Pentru oricine aspiră la înțelepciune, timpul este un mare pedagog. Istoria dezvoltă mult înțelegerea și ridică ochii rațiunii spre înțelegerea și percepția ființelor, spre cunoașterea evenimentelor vieții.[6]

Trage concluzia, după această examinare,[7] că este mai bine pentru om să se nască, deoarece ființa și esența sunt mai bune decât

---

[1] *Miscelanées*, p. 117.

[2] *Ibid.*, p. 139 și urm.

[3] J. R. Asmus în: *BZ.*, 9, 89-90.

[4] *Miscelanées*, 370-377.

[5] *Cod. Vindob. Philol. gr.*, 99, ff 199 r-233 v.

[6] *Miscelanées*, p. 735 (734-750); 743.

[7] *Miscelanées*, p. 339-356.

contrariile lor; nu este oare existența bunul în general pentru orice ființă?[1] Dar care este modul bun de a trăi pentru un bun creștin? Este viața în comunitate sau viața în singurătate? Metochites îndrăznește să condamne viața contemplativă, ca minciună și înșelătorie.[2] Dacă nu le-ar fi posibil oamenilor să fie creștini trăind în comun, atunci viața creștină ar duce la distrugerea umanității.[3] Care este cel mai bun regim politic al acestei vieți în comun? După o analiză atentă,[4] realizată sub influența evidentă a lui Platon și a lui Aristotel, Metochites conchide că monarhia este cel mai bun regim politic. Deși se pare că democrația este regimul propriu omului, egalitarismul, care îi este inerent, nu permite ca oamenii să fie conduși și guvernați de cei mai buni dintre ei.[5] Aceeași dificultate de netrecut în privința aristocrației, deoarece nu este posibil ca mai mulți să fie mai buni, în același mod și în același grad.[6] Ca atare, monarhia este cel mai bun regim, deoarece ea este guvernarea de către un singur om, care, dintr-o grijă părintească, veghează, prin legile sale, la binele tuturor și al fiecăruia, în mod deosebit.[7]

Nu mai puțin interesante sunt opiniile sale despre adevărul uman. Metochites are o conștiință profundă despre dificultatea omului de a fi imparțial în judecățile sale;[8] el procedează la o analiză a conținutului subiectiv al judecăților noastre și trage concluzia că nu există la oameni aproape nicio judecată eronată și imparțială. Dacă omul însuși reușește să înțeleagă o gândire obiectivă, nu îi este posibil să o enunțe așa cum a perceput-o inteligența sa. Această cugetare a lui Platon, adaugă el, este foarte adevărată:

---

[1] *Ibid.*, 349.
[2] *Ibid.*, 490 (484-491).
[3] *Ibid.*, p. 498, (497-504).
[4] *Ibid.*, cap. 96, 97, 98.
[5] *Ibid.*, 605 și urm.
[6] *Ibid.*, p. 624.
[7] *Ibid.*, p. 625.
[8] *Ibid.*, p. 311-319.

este dificil să-l concepem pe Dumnezeu, dar este imposibil să le spunem şi să le transmitem celorlalţi ceea ce mintea a înţeles în acest sens.[1]

Metochites are o opinie proprie şi despre lumea materială. După examinare, el ajunge la concluzia că toate fiinţele materiale respectă una şi aceeaşi lege. După ce au atins perfecţiunea proprie naturii lor, ele merg în sens contrar direcţiei urmate până atunci; se întorc şi se îndreaptă spre nefiinţă şi spre inexistent.

Nici consideraţiile estetice nu lipsesc din *Miscellanee*. Metochites spune cât de agreabilă şi de plăcută este contemplarea mării, a cerului, a corpurilor celeste.[2]

Elevul său, Nichifor Gregoras (1295-1359/1360), fără a fi un spirit la fel de larg precum maestrul său, este un savant la fel de mare. A exercitat o mare influenţă asupra numeroşilor săi elevi bizantini şi occidentali[3] prin faptul că a predat la şcoala pe care a fondat-o la Mănăstirea Chora din Constantinopol. Diversitatea şi întinderea cunoştinţelor sale, spiritul şi talentul lui de dialectician, forţa caracterului său, dragostea sa pentru ştiinţă şi pentru literatura greacă, au făcut din Gregoras un strălucit reprezentant al Renaşterii bizantine. Activitatea lui de scriitor priveşte teologia, filosofia, astronomia, istoria, retorica, gramatica. Gregoras este un uimitor spirit interesat de toate, spiritul lui trece cu uşurinţă de la gravele probleme de astronomie la tulburătoarele chestiuni ale luminii taborice. Cea mai mare parte a lucrărilor sale este încă inedită; doar paisprezece lucrări sunt publicate, în timp ce aproximativ treizeci nu sunt. Ştim că Metochites a fost cel care l-a iniţiat pe Gregoras în astronomie, l-a învăţat filosofia şi l-a îndemnat să-l citească pe Aristotel. Nu este dificil, în realitate, citindu-l pe Gregoras să simţim prezenţa maestrului său cam peste tot; dar numai editarea tuturor textelor ne va permite să vedem cât de mult îl imită Gregoras pe maestrul lui şi dacă putem vorbi de o originalitate a sa.

---

[1] *Ibid*, p. 70.

[2] *Ibid.*, cap. 42, 43, 44.

[3] Fuchs, *op. cit*, 62-65; 68 şi urm.

Contemporanii lui l-au supranumit filosof, dar nu a fost filosof decât ocazional. Nu a compus, propriu-zis, opere filosofice; totuşi, ideile filosofice diseminate în opera lui ne permit să vedem evoluţia gândirii din vremea sa şi locul pe care el însuşi îl ocupă în acest context. Astfel, în lupta contra platonicienilor şi aristotelicilor, Gregoras, ca elev al lui Metochites, este de partea lui Platon. El vrea să imite chiar şi maniera lui Platon din dialogurile pe care le-a compus, dar ne duce mai degrabă cu gândul la Lucian, mai ales în cazul lucrării sale *Florentios.* Cum ceea ce îl uimeşte cel mai mult în natură este finalitatea care o dirijează, Gregoras acceptă teoria platoniciană a sufletului lumii.[1] Lumea celestă şi lumea terestră sunt legate una de cealaltă, neformând decât un singur tot, dirijat de voinţă, de Dumnezeu, şi nu de fatalismul stoicilor, care pune în pericol libertatea umană. Această teză va fi reluată în secolul următor de Plethon şi va da ocazia unor lungi discuţii între cei care erau de partea fatalismului şi cei care erau contra acestuia.

Ca şi maestrul său, Gregoras îi rezervă lui Aristotel o critică deseori severă şi aproape în toate chestiunile. Soluţiile lui la aceste chestiuni sunt mai ales o respingere a anumitor teorii ale lui Aristotel.[2] Şi *Florentios*, cel mai bun dintre dialogurile sale, este mai puţin o critică a lui Varlaam şi mai mult o critică a lui Aristotel. Pe bună dreptate, prin intermediul lui Aristotel, sunt criticaţi scolasticii latini şi, chiar mai mult, natura ştiinţei umane înseşi. Nu este nimic surprinzător, conchide Gregoras, în contradicţiile lui Aristotel, deoarece ştiinţa umană este incapabilă să se ridice prin propriile sale mijloace până la realitate. Silogismul de care se serveşte Aristotel şi care este atât de mult preferat de latini, este un mod, un raţionament pentru inteligenţele mediocre, incapabile să se înalţe la adevărata ştiinţă.[3] Fără să-şi dea seama, Gregoras este de acord cu rivalul său, Palama, într-un punct capital. Face front comun cu el contra aristotelismului scolasticii, care, uitând

---

[1] *Hist.* IV, 8, p. 108-109.

[2] *Cod. Neapolit. Gr. Miscellan,* XXIV, I.

[3] *Hist.*, IV, 8, p. 512-520. R. Guilland, *Essai sur N. Grégoras,* p. 167.

că silogismele sunt un mod fragil de a gândi, reduce totul la o serie de raţionamente. Începând cu Gregoras nu îi va mai fi opus lui Platon acel Aristotel al scolasticii ortodoxe, ci, mai degrabă, acel Aristotel al scolasticii latine. Sub această nouă formă, datorată în mare parte lui Gregoras, disputa dintre aristotelicieni şi platonicieni a fost de o mai mare importanţă pentru renaşterea filosofică din Occidentul latin, în primul rând pentru că a avut drept rezultat înlocuirea aristotelismului din scolastica latină cu platonismul tradiţiei neoplatonice, aşa cum a fost cultivat în Bizanţ începând cu Psellos.

Consideraţiile lui Gregoras despre cunoaştere ajung şi ele la constatarea că înţelepciunea şi ştiinţa umane sunt incapabile să ofere chiar şi cea mai firavă idee despre realitate. Având preferinţa pentru metoda *a priori*, prin care, de la Unul, se coboară spre ramificaţiile sale,[1] Gregoraş acordă şi un loc important experienţei în cercetarea ştiinţifică.[2] Dar raţiunea prin intermediul căreia vom controla datele experienţei nu este infailibilă. De aceea, Gregoras trage concluzia că „orice opinie umană nu este decât un simbol al necunoaşterii".[3] Dar nu pentru a ajunge la scepticism, desigur, critică el înţelepciunea şi ştiinţa omului. El vedea pericolul pe care scepticismul îl reprezenta pentru religie şi a fost împotriva acestuia.[4] Dacă, la rândul lui, ne face sceptici în privinţa ştiinţei umane, aceasta este pentru a ne ridica la metoda exactă, cea pe care o oferă religia, care permite să înţelegem realitatea lucrurilor. Lăsând la o parte materia lumii şi natura umană, vom vedea atunci că tot ceea ce depăşeşte măsura omului nu este doar o vorbă goală.[5] Totuşi, ştiinţa umană este un preţios stadiu de pregătire pentru ca omul să atingă desăvârşirea. De aceea, Gregoras critică

---

[1] *Florentios* (ed. Jahn), p. 512.

[2] A se vedea pasajul din prefaţa tratatului său despre astrolab, citat de R. Guilland, *Essai sur N. Grégoras*, p. 204.

[3] *Florentios*, p. 531 şi urm.

[4] *Hist.*, XIX, 1, p. 930.

[5] *P.G.*, 149, 504 AB.

sofistica[1] la fel de dur ca și scepticismul. Sofiștii sunt niște lăudăroși, oameni care se informează în grabă, îi batjocoresc pe adevărații maeștri și fac știință în scop utilitar. Pe ei vrea să îi învingă în dialogurile sale. Astfel, în *Florentios*, tipul sofistului, cel ce se cultivă superficial, fiind aproape un impostor, vrea el să îl arate în persoana lui Varlaam. Și, lucru remarcabil, începe prin a examina înțelepciunea lui Varlaam în astronomie și îi cere, de la început, să șteargă din lista științelor, pe baza cărora acesta răspunde la toate, astronomia și tot ceea ce este în legătură cu ea.[2] Mândru de știința sa matematică, bizantinul vrea să dezvăluie ignoranța lui Varlaam și a lumii latine și inferioritatea lor științifică.[3] Astfel, sunt schițate în mod evident intențiile lui Gregoras din dezbaterea publică pe care a avut-o în 1330-1331 în fața împăratului și curții cu Varlaam. Vrea să arate cât de limitată este înțelepciunea occidentalilor, reducându-se la fizica și la logica lui Aristotel, cât valorează această știință a lor și cât de ignoranți sunt ei în științele matematice, mai ales în astronomie, atât de mult respectată atunci în Bizanț.

Dacă Gregoras a fost filosof doar ocazional, nu este la fel și în calitate de savant. Opera sa științifică, în mare parte inedită, este mult mai întinsă și mai importantă decât opera lui teologică. Locul important din istoria mișcării științifice, Gregoras îl datorează studiului aprofundat pe care l-a realizat asupra operei lui Ptolemeu. A studiat cu mare folos lucrarea lui Ptolemeu *Harmonica*, a comentat-o și a făcut demersul de a redacta cele trei capitole ce lipseau pentru a completa opera marelui matematician.[4] Prin mica sa lucrare intitulată *Sistemul lumii*, el ne oferă o clară transpunere geometrică a raporturilor aritmetice care erau folosite de antici ca să exprime intervalele muzicale. A studiat și eclipsele,

---

[1] Sofiștii sunt criticați prin refutație (*Antilogia*) și prin procedeul celui care expune argumente ce țin de înțelepciunea filosofică.

[2] *P.G.*, 149, 646.

[3] *Ibid.*, 648 B.

[4] *Cod. Vatic. gr.*, 185, 69 r-201 r.

solare şi lunare, dintre care a prevestit mai multe,[1] care s-au produs la data anunţată, a compus un tratat despre astrolab, care a fost mult citit, şi s-a dedicat studiului reformării datei Paştilor. Această ultimă cercetare îi asigură şi azi un nume în istoria astronomiei. Primind din partea lui Andronic II misiunea de a examina această chestiune, Gregoras şi-a prezentat în 1324, în faţa unei adunări de savanţi de la curte, organizată pe fundamentele unei adevărate academii, „metoda de fixare a datei Paştilor".[2] Această metodă a fost aprobată de toţi, dar din motive politice şi religioase împăratul nu a implementat cercetările sale, care au fost reluate de elevul lui, Isaac Argyros. Mult mai târziu, în 1578, papa Grigorie XIII a acceptat concluziile lui Gregoras şi le-a pus în practică. Gregoras este, în plus, un istoric merituos care are o concepţie deosebită despre istorie. Istoria, spune el, este o lucrare aproape la fel de mare ca şi marile creaţii ale lui Dumnezeu, o voce care traversează eternitatea şi prezintă faptele trecutului celor care vin după ei. Ea face chiar ca gloria cerului şi a pământului să fie mai mare şi mai strălucitoare. Cum ar putea oamenii, fără istorie, să ştie că universul urmează, de la început, aceeaşi evoluţie şi aceeaşi ordine armonioasă? În plus, şi într-un alt fel, istoria îi face pe oameni profeţi, permiţându-le să deducă adevărul din ceea ce s-a întâmplat deja.[3] Aceste consideraţii îl fac să vadă istoria ca nişte anale de fapte şi atitudini ale spiritului uman, care raportează tot ceea ce există la slava lui Dumnezeu şi a omului, făcut după chipul său. Ca atare, în istoria sa există numeroase digresiuni cu privire la astronomie sau la descoperirile spiritului uman. S-ar putea spune că gândirea istorică a lui Gregoras se îndreaptă spre istoria civilizaţiei.

Deşi savant şi duşman al sofisticii, Gregoras nu a fost lipsit nici el de răul retoricii. În opera sa oratorică, i se întâmplă chiar şi lui să neglijeze fondul în favoarea formei, ceea ce ne permite să

---

[1] *Hist.* IX, 11, 452-453, R. Guilland, *op. cit.*, p. 275 şi urm.

[2] *Hist.*, VIII, 13.

[3] *P.G.*, 148, 120A-121B.

ne facem o ideea despre daunele retoricii asupra vieții intelectuale din această epocă.

Dacă Gregoras a fost filosof doar ocazional, și teolog a fost tot ocazional. Toată opera sa teologică are legătură cu cearta isihastă care l-a îndepărtat de la studiile sale filosofice și a făcut din el – după Achindin (1347) – șeful partidului antipalamit. Ca subtil teolog și fin dialectician, el a văzut pericolul politeismului care pândea fondul doctrinei lui Palama în privința distincției dintre ființă și lucrarea lui Dumnezeu. De aceea, îi reproșează lui Palama că reînnoiește prin toate aceste entități distincte (manifestările lucrării divine) teoriile platonice, acelea care consideră ideile ca forme intermediare între Dumnezeu și lumea creată. În opinia lui Gregoras, Palama depășește chiar teoriile lui Platon, căci vede în aceste entități distincte realități necreate.[1] Gregoras îi opune lui Palama ceea ce el crede a fi doctrina tradițională ortodoxă, adică absoluta simplitate a lui Dumnezeu, identitatea în Dumnezeu a ființei și a existenței.[2] Activitatea lui teologică dovedește că toată cultura sa clasică nu a împiedicat cu nimic emoțiile sufletului său în privința lumii de dincolo. „Am rămas de neclintit", scrie el cu mândrie, „pentru a-mi salva ideile și sufletul",[3] și a rămas astfel pe tot parcursul disputei dure pe care a purtat-o. Tenacitatea lui, ca și calitatea argumentelor pe care le adresa palamiților, au provocat mânia acestora din urmă care i-au necinstit trupul fără viață, l-au insultat și l-au purtat pe străzile capitalei.

III. ISIHASMUL. DISPUTA ISIHASTĂ

Pe măsură ce Asia mică era ocupată de turci, Muntele Athos devenea centrul cel mai important al vieții monastice în Bizanț,

---

[1] *P.G.*, 148, 1392; 1184 B.

[2] *Ibid.*, 149, 233-442, cele 6 discursuri dogmatice ale lui Gregoras; a se vedea și 148, 1140-1285 A.

[3] *Hist.*, I, XV, c. VII.

refugiul a cărui liniște era căutată de sufletele care preferau să trăiască departe de lume și în unire cu Dumnezeu tot restul vieții lor. Iată în câteva cuvinte cum Teolept al Filadelfiei (sec. al XIII-lea) laudă și recomandă reculegerea: „Când", spune el, „albinele zăresc un roi de viespi, ele stau în stup pentru a scăpa de inamicii lor. Faceți ca ele. Stați în stupul mănăstirii voastre, pătrundeți în fortăreața cea mai intimă a sufletului, unde domnesc pacea, bucuria și liniștea."[1]

Sub împăratul Andronic II (1282-1328), călugărul Grigorie Sinaitul vine și se instalează aici; aduce cu el și isihia și devine veritabilul inițiator al isihasmului propriu-zis. Pe monahii îndreptați exclusiv spre practică,[2] Grigorie, înflăcărat de zel divin, a vrut să-i învețe calea înțelegerii, precizia isihiei și contemplarea. Doctrina lui nu face decât să rezume spiritualitatea monastică tradițională a lui Ioan Scărarul și a lui Stithatul; teoria luminii necreate îi este necunoscută; doar după exemplul lui Stithatul a început să traseze în mod detaliat metoda de rugăciune isihastă. Monahul trebuie să caute în inimă locul în care sunt concentrate toate puterile sufletului, privind buricul, cu bărbia în piept, și respirând cât mai lent posibil.[3] Este ceea ce Grigorie numește metoda științifică a invocării neîntrerupte a lui Iisus.[4] Prin acest mod de rugăciune se obține, printr-o iubire extatică, unirea imediată, nu progresivă, cu Dumnezeu; ea are loc când Duhul atrage spre sine însuși mintea adânc cufundată în inimă, o încătușează, interzicându-i mișcarea sa obișnuită spre obiectele exterioare, iar din Babilon o aduce în Sion. Doar lucrarea inimii ne duce la adevărul pur; aceasta este o lucrare pură și simplă, fără nicio formă, nici imagine, deosebită de orice vedere a sfinților sau a luminii, este darul harului; conștientizarea harului, iată ceea ce este, în consecință,

---

[1] *P.G.*, 143, 388 CD. Traducerea este luată de la Muntele Athos, de Jacques Lacarrière, Paris, 1954.

[2] *P.G.*, 150, 1237 AB.

[3] *Ibid.*, 150, 1313 C- 1316 C.

[4] *Ibid.*, 1308 A.

cunoaşterea adevărului.[1] Gândirea lui Grigorie pare că preia din marile idei mistice ale lui Simeon Noul Teolog. Persistând în acest gen de contemplare, monahii spuneau că li se întâmpla să zărească o mare lumină, care îi umplea de o mare bucurie inefabilă. Or, adaugă el, acest lucru are legătură cu dogma, lumina nefiind altceva decât slava şi lumina necreată a lui Dumnezeu, distinctă de fiinţa sa şi consubstanţială cu lumina care a orbit, pe Muntele Tabor, ochii Apostolilor, în momentul Schimbării la Faţă a lui Hristos. Vederea acestei lumini constituie fericirea supremă a celor aleşi. În realitate, monahii aspiră la dobândirea harului Duhului Sfânt, care le-a fost dat prin botez şi care a fost atrofiat prin patimi. Isihia, treapta superioară a vieţii monastice, rezervată doar cenobiţilor cei mai avansaţi în virtute şi în desăvârşire, devine acum o metodă pentru obţinerea iluminării. Înţeleasă astfel, ea reprezintă sentimentul religios în extremul său individualism.

După cum vedem, în această mişcare de iubire mistică a lui Dumnezeu şi de unire cu el, antiraţională de la bun început, rolul inimii este accentuat din ce în ce mai mult. Cel mai mare interes al isihiei este rolul excepţional pe care i-l conferă inimii şi simţirii. Ea opune neîncetat inima şi inteligenţa raţiunii. Mintea, stăpânită de inimă, asigură cunoaşterea principiilor, iar buna îndeplinire a preceptelor mântuitoare duce la unirea cu Dumnezeu. Nu este oare aici o primă schiţare a limbajului lui Pascal? În această mişcare, se cristalizează din ce în ce mai mult o metodă de rugăciune, care poate fi o falsă mistică, o materializare a credinţei, deoarece ea devine mecanică. Monahul Nichifor,[2] considerat pe nedrept maestrul spiritual al lui Grigore Palama, exemplifică acest pericol, promiţându-le monahilor să le facă cunoscută o tehnică – prin aceasta el înţelege metoda de rugăciune ştiinţifică – pentru dobândirea vieţii veşnice sau, mai degrabă, o metodă care duce, fără oboseală şi efort, la statura nepătimirii.[3] Se riscă astfel ca rugăciunea,

---

[1] *Ibid.*, 1240 A, 1256 B, 1308, 1309 E, 1313 AB.

[2] *P.G.*, 147, 945-965.

[3] *Ibid.*, 946 A.

contemplarea spirituală, să fie golită de orice spiritualitate şi să fie transformată într-un procedeu doar mecanic sau fizic.

În 1340, monahul grec, Varlaam de Calabria (1290-1348), venit din Occident, din Seminara, provoca la Tesalonic disputa isihastă. Venise în Bizanţ cu puţin înainte de 1328 pentru a-l studia pe Aristotel în original.[1] Personaj curios şi interesant, ca matematician, el a comentat a doua carte a lui Euclid şi a compus o *Logică matematică* în şase cărţi; a cunoscut şi formulele lui Heron pentru aproximările succesive ale rădăcinilor pătrate, dovedind că ele puteau fi continuate la infinit. Ca istoric al filosofiei, a fost primul care a compus un tratat despre morala stoicilor, care este o expunere clară şi un rezumat a ceea ce este mai important în această morală, văzută în spirit obiectiv. Îl urmează în expunerea sa mai degrabă pe Seneca; Iosif Bryennios, după el, îl va urma într-un mod aproape exclusiv pe Marc Aureliu. Cunoscând foarte bine două limbi, greaca şi latina, Varlaam a fost unul dintre primii care a răspândit cunoaşterea limbii greceşti în Italia; cu el, Petrarca şi, probabil, Boccaccio, au început să înveţe limba greacă. Dar Varlaam este mai cunoscut ca teolog şi iniţiator al disputei isihaste. După ce a fost învins în controversa pe care a avut-o la Constantinopol cu Gregoras, s-a refugiat la Tesalonic, de unde a plecat la Athos. Aici a cunoscut, printr-un monah neînvăţat, doctrina isihiei, pe care a denaturat-o, batjocorind opiniile isihaştilor despre procedeul lor mecanic de ajungere la liniştea interioară şi de dobândire a vederii luminii divine. Bogomilii discreditaseră deja entuziasmul monahilor arătând cât de subiectiv era şi cât de mult putea îndepărta de spiritul ortodoxiei. Totuşi, luându-i în râs pe isihaşti, Varlaam pare să uite că asceza nu este pentru ei decât un mijloc şi că scopul lor este să trăiască în Dumnezeu şi să nu îl mai înţeleagă ca printr-o oglindă. Disputa a trecut repede pe terenul dogmaticii; Varlaam îi acuză pe monahi că pretind că văd cu ochii trupeşti o lumină divină şi necreată; isihaştii, crede el,

[1] *Ibid.*, 149, 643-648.

admit că harul divin este creat şi că fiinţa divină poate fi cunoscută, distrugând, astfel, doctrinele fundamentale ale Bisericii. L-a acuzat în plus pe Palama, conducătorul monahilor isihaşti, că a introdus cultul a doi Dumnezei prin distincţia pe care o făcea în Sfânta Treime între fiinţa dumnezeiască şi harul sau lucrarea lui Dumnezeu. Ca atare, de la început, învăţătura despre Dumnezeu a fost punctul central al disputei. Nu vom urmări cele două grupări în lunga serie de argumente pe care le-au etalat, nici fazele disputei pe toată durata sa; ne va fi suficient să arătăm spiritul în care fiecare grupare a receptat chestiunea dezbătută, pentru a dezvălui atitudinea filosofică dominantă şi a-i înţelege interesul.

Varlaam susţinea că faptul de a-l contempla pe Dumnezeu este o ştiinţă şi o formă de cunoaştere. Cine a cunoscut înţelepciunea, cunoaşte adevărul, cine cunoaşte adevărul, îl cunoaşte pe Dumnezeu şi rămâne mereu cu el în mod firesc.[1] „După ce i-ai studiat pe Pitagora, Platon şi Aristotel, vei ajunge la percepţia adevărului".[2] Este clar că pentru Varlaam înţelepciunea profană este un element purificator al sufletului şi că, fără ea, este dificil, chiar imposibil, să ne unim cu Dumnezeu. Omul, desigur, nu poate în niciun fel să vadă fiinţa lui Dumnezeu, care este identică lucrării sale. Varlaam urmează aici teza Sfântului Toma, conform căreia nu există distincţie reală între fiinţa divină şi lucrarea sa. Eventuala diferenţă pe care o percepem se datorează modului de operare a minţii noastre. Îl percepem pe Dumnezeu doar în manifestările sale, care, asemenea luminii taborice, sunt create. Orice fiinţă care se vede, spune el, este creată; lumina taborică a fost văzută de ochii trupeşti; ea nu este, în consecinţă, ceva necreat. Lumina de pe Tabor este creată şi descriptibilă şi nu este diferită de lumina pe care o percepem prin simţuri; ea este chiar inferioară minţii noastre.[3] Încă o dată argumentaţia lui Varlaam dovedeşte că gândirea

---

[1] *P.G.*, 154, 695.

[2] *Ibid.*, 151, 664.

[3] *Ibid*, 151, 718-719; 682 D; a se vedea şi *P.G.*, 154, 836 şi urm., şi Micklosich şi Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, I, 205.

lui este dominată de umanismul gândirii grecești și că ea nu vrea să se bazeze decât pe argumentele rațiunii; orice tendință mistică este considerată o sursă de greșeală. În Biserica Ortodoxă, în care raționalismul nu era necunoscut, prevalase până atunci o atitudine care aspira la sinteza misticului și a raționalului. Se păstrase mereu un sentiment foarte puternic al bazei mistice a religiei și i se rezerva rațiunii, instrument uman, propriul ei rol. Deși important, rolul său este secundar. Antipalamismul lui Gregoras, fidel tradiției bizantine, a căutat în ea toate argumentele sale. Cu Varlaam începe să se formeze în Bizanț o nouă scolastică, o scolastică ce se inspiră liber din cea occidentală și, mai ales, din Sfântul Toma. Astfel, Grigore Achindin, primul conducător al antipalamismului după condamnarea lui Varlaam de către Sinodul din 1341, mai întâi ostil lui Varlaam și prieten al lui Palama, a compus un tratat în șapte cărți despre ființa și lucrarea lui Dumnezeu, din care primele două sunt fragmente traduse aproape cuvânt cu cuvânt din *Summa contra gentiles* a lui Toma d'Aquino.[1] Prin toate scrierile sale, din care cea mai mare parte sunt inedite, Achindin se străduiește să dea o formă mai sistematică doctrinei raționaliste a lui Varlaam. Nu există decât cunoașterea, crede el, care să fie lumină fără eroare. „Nimeni nu vede lumina dumnezeiască, nici chiar cei care au crezut că au văzut-o."[2] Ceea ce îi scandalizează cel mai mult pe varlaamiți este pretenția isihastă de a vedea lumina necreată; ei văd aici o materializare a lui Dumnezeu; ei cred, asemenea filosofilor, că rațiunea este singurul instrument pentru a-l gândi pe Dumnezeu. Oare sfântul Toma d'Aquino nu respinsese deja doctrina Sfântului Augustin despre cunoașterea prin iluminarea divină și prin intuiție, înlocuind doctrina intuiției cu rațiunea și cu experiența?

---

[1] Erhardt la Krumbacher, *op. cit.*, II, 100-101; R. Guilland, *La correspondance de Nic. Grégoras*, p. 293; M. Jugie, *EOR*, 30, p. 420 este de părere că acest tratat trebuie atribuit lui Prochoros Cydones, și nu lui Achindinos.

[2] *P.G.*, 150, 847 A.

Dacă adăugăm că toţi conducătorii facţiunii antipalamite, cu excepţia lui Gregoras, cum ar fi teologul Ioan Kyparissiotes, călugărul şi teologul Manuel Kalekas,[1] mort în 1410, savantul Dimitrie Kydones, mort în 1400, şi fratele lui, Prohor, erau foarte familiarizaţi cu teologia latină, şi că s-au declarat, tot cu excepţia lui Gregoras, favorabili unirii cu catolicii, – călugărul Manuel Kalekas a devenit chiar catolic, fără a aştepta unirea –, înţelegem cu uşurinţă, pe de o parte, spiritul naţionalismului care se ascunde în isihasm, şi, pe de altă parte, că în disputa isihastă lupta mistica Bisericii Răsăritene împotriva raţionalismului, secondat, de această dată, de scolastica occidentală. La şcoala raţionalismului scolasticii latine, de sursă doar aristotelică, aşa cum nu exista în Bizanţ, unde de mult timp se studiau Aristotel şi Platon, s-a format, în mare parte, aristotelismul unilateral al ultimilor aristotelici din Bizanţ căruia a trebuit să i se opună platonismul unilateral al lui Plethon. Văzută sub acest aspect, disputa dintre aristotelicienii şi platonicienii din secolul al XV-lea trebuie considerată ultima formă pe care o ia antiteza intelectuală între Răsăritul grec şi Apusul latin. După ce i-a opus misticii sale raţionalismul aristotelic, Bizanţul îi opune platonismul său care, cu Plethon, ia forma unui neoplatonism păgân, nu lipsit de un anume misticism.

Înainte de a trece la palamiţi şi pentru a ilustra mai bine opiniile emise cu privire la influenţa scolasticii occidentale în Bizanţ, trebuie să ne oprim la reprezentanţii cei mai importanţi ai acestei influenţe, fraţii Dimitrie şi Prohor Kydones, ambii născuţi la Tesalonic. Dimitrie (între 1315 şi 1320-1400) a început de foarte tânăr să-i studieze cu pasiune pe autorii clasici, mai ales pe Platon şi pe Demostene. A avut, tot de timpuriu, dorinţa de a învăţa latina; pe atunci, ministru al lui Cantacuzino la Constantinopol, a găsit un profesor, probabil în persoana unui dominican al mănăstirii din Pera. Într-o zi, profesorul lui i-a dat drept carte de exerciţii „opera unui om care i-a eclipsat pe toţi ceilalţi prin ştiinţa sa

[1] A se vedea *Correspondance de Manuel Calecas*, publicată de R. J. Loenertz, *O.P.*, Cita de Vaticano, 1950.

teologică"; era *Summa contra gentiles* a lui Toma d'Aquino.[1] Kydones a fost atât de entuziasmat, așa cum relatează el însuși în lunga apologie personală pe care a adresat-o compatrioților săi, că a luat decizia de a traduce pasaje din ea în limba greacă pentru prietenii lui sceptici, care nu puteau admite că există la catolici ceva bun din producția literară. La această epocă, adaugă Kydones, „catolicii erau încadrați la noi în categoria barbarilor".[2] După *Summa contra gentiles*, a abordat *Summa theologica*. „Toma d'Aquino", îi scrie Kydones prietenului său Kalopheros,[3] „stabilește în mod trainic, prin tot felul de argumente, adevărul pe care îl examinează, recurgând mai întâi la mărturiile Sfintei Scripturi..., apoi făcând apel la deducții riguroase ale raționamentului filosofic, așa încât credința noastră să fie întărită cu toate dovezile posibile".[4] După Toma d'Aquino a trecut la Sfântul Augustin, din care a tradus mai multe lucrări, apoi a tradus *De Fide ad Petrum* a lui Fulgențiu și mai multe scrieri ale Sfântului Anselm și din alți autori latini. Pentru a judeca bine importanța și amploarea influenței exercitate de traducerile teologilor latini, nu avem decât să ne amintim că Ghenadie Scholarios, ultimul mare teolog din Bizanț, deși adversar al unirii Bisericilor, avea față de Toma d'Aquino o admirație egală cu cea a lui Kydones. Prin traducerile sale, prin călătoriile sale succesive în Italia, unde a stat mai mult timp, prin scrierile sale, Kydones a contribuit ca nimeni altcineva la apropierea intelectuală și religioasă dintre Orient și Occident, suferind că se ignorau reciproc. Fratele său, Prohor, i-a urmat exemplul cu același zel și cu același succes. Cei doi frați au scris numeroase lucrări de dogmatică, în care se arată partizani ai teologiei din Biserica Catolică și antipalamiți. În Dumnezeu, spune Prohor

---

[1] M. Jugie, în *EOR*, 27, p. 390.

[2] *Ibid.*, 390.

[3] Nicolas Franco, *I codici vaticani de la versione greca delle opere di S. Tomasso d'Aquino*, Roma, 1893; a se vedea și în *BZ.*, 24, p. 49-50, fragmente luate din *Cod. Vat. Gr.*, 1103 f., 1r și 614 f., 110 r.

[4] Traducerea este luată din M. Jugie, *EOR*, 27, p. 393.

urmându-l pe Toma d'Aquino, nu există decât distincția de rațiune între esență și existență; această distincție nu este reală decât în celelalte ființe. În consecință, cine cunoaște înțelepciunea lui Dumnezeu cunoaște esența lui Dumnezeu. Nu avem credința, spune el, din revelație; lumina noastră este reprezentată de raționamentele aristotelice.[1]

Dimitrie este considerat unul dintre scriitorii cei mai reprezentativi dintre cei care anunță renașterea occidentală. Krumbacher[2] îl numește unul dintre eseiștii cei mai fecunzi și mai talentați din epoca Paleologilor. Dimitrie, într-adevăr, a sacrificat, cel puțin verbalismul retoric al epocii sale. Tratatul *Despre nesocotirea morții*, foarte citit în trecut, este cel mai bun exemplu a ceea ce a fost Kydones în calitate de eseist. Acesta este un discurs moral, un îndemn la filosofie, care doar ea deschide ochii și te face capabil să înțelegi natura umană în aprofundarea sa metafizică. Kydones respinge obiecțiile celor care se temeau de moarte, deoarece, cred ei, ea pune capăt voluptăților din această lume, sau ne aruncă în neant, sau ne deschide porțile iadului. Kydones susține că nu trebuie să se măsoare binele și răul după durerea sau voluptatea pe care o cauzează, ci după prejudiciul sau folosul pe care le produc.[3] Pe de altă parte, moartea, care nu este decât separarea sufletului de trup, nu îl privează pe om de desfătarea cea mai înaltă, cea mai specifică omului și cea mai divină, cea care decurge din adevăr și din inteligență; ea o întărește, din contră, într-un mod absolut. Aceasta este o teză profund platonică pe care Kydones o dezvoltă cu ușurință și cu grație. Moartea, adaugă el, nu este de temut, ci ceea ce este de temut este viața pe care am dus-o aici, pe pământ. Problema socratică a controlului de sine este astfel susținută în toată amploarea sa. Pe de altă parte, cel mai mare bine nu constă în căutarea plăcerii, ci în viața spiritului; omul care se va ridica până la viața inteligibilă nu va avea teamă de moarte; el

[1] *P.G.*, 151, 693-716.

[2] *Op.cit.*, ed. a II-a, p. 487.

[3] Ed. Deckelmann, p. 3.

o va căuta chiar ca să se bucure de bunurile necunoscute în această lume. Remarcabilele argumente în favoarea nemuririi sufletului și îndemnurile de a nu trăi ca animalele i-au asigurat acestui mic tratat un succes imens și binemeritat. Dacă citim tratatul lui Kydones, cu greu credem că acesta a fost scris de un creștin; ni se vorbește de Dumnezei, și nu de Dumnezeu; ne regăsim într-o atmosferă aproape cu totul platoniciană; de corpul omenesc se vorbește în sensul platonic și neoplatonic, și nu în sensul creștin. Autorul și-a fixat ca scop să arate modul în care gândirea, folosindu-se doar de luminile sale naturale, și nu de revelație, poate afla drumul care duce la adevărul filosofic, un adevăr care-l înalță pe om și îl face capabil să primească lumina religiei. În prefața unui mic *Hrisobul*[1] ce are drept scop, se pare, să le atragă atenția părinților asupra anumitor datorii față de copiii lor, Kydones vorbește de natura ce a primit de la Creator darul de a fi mama comună a tuturor, de a ne proteja pe toți, pentru a nu cădea în neființă. Binele cel mai bun, cel mai mare și cel mai necesar este cel care este în legătură cu nașterea și cu succesiunea continuă a copiilor. În acest mod, natura conferă substanță procreării, stabilitate la ceea ce este neîncetat în mișcare, durată la ceea ce nu există niciodată.[2] Se recunoaște aici cu ușurință teza pe care Platon o dezvoltă în *Banchetul*[3] precum și un argument împotriva concepțiilor monahilor despre viața solitară.

Să revenim la isihasm. Conducătorul isihaștilor, Grigorie Palama (1296?-1359-1360), născut într-o familie nobilă, a fost crescut la curtea lui Andronic II. A părăsit-o devreme pentru viața religioasă. A primit hirotonia la Tesalonic și s-a retras într-o σκήτη, în vecinătatea orașului Verria. Inima sa înflăcărată de iubirea pentru Dumnezeu aspira, cu toată puterea, la darul iluminării, rod al ascezei solitare. După Dumnezeu, zice decalogul isihast, îi vom iubi pe părinții noștri, dar cu condiția ca iubirea pentru ei să fie

---

[1] *BZ.*, 5, 339-340.

[2] Cf. *Du mépris de la mort*, ed. Deckelmann, p. 12.

[3] 207 a și urm.

împletită cu iubirea noastră pentru Dumnezeu. În caz contrar, dacă, de exemplu, părinții noștri sunt heterodocși, trebuie chiar să îi urâm.[1] „Când un pustnic a fost întrebat", scrie Palama, „de ce evită oamenii, el a răspuns că nu poate fi cu Dumnezeu când este în compania oamenilor."[2] Pentru a fi exclusivă, iubirea pentru Dumnezeu a ascetului devine fanatică, asocială. Palama a avut forța de a coborî din sferele înalte ale contemplării în sfera activității sociale și de a face, astfel, dovada unui zel asemănător pentru împlinirea datoriilor sale sociale. El credea chiar că singurătatea și liniștea nu fac să dispară și nu diminuează legătura de prietenie; din contră, acestea sporesc prietenia. Căci centrul virtuții este ocupat de sfintele palate ale iubirii.[3] Imediat ce Varlaam a început disputa, Palama nu a ezitat a-i răspunde, respingându-i opiniile. Faptul că a intrat în dispută cu Varlaam și cu partizanii lui a făcut să se spună că originea teologiei sale este în întregime ocazională.[4] Dat fiind că Palama este un mistic ar fi mai bine să spunem că atacurile i-au dat ocazia de a formula ceea ce trăia în adâncul inimii sale, în liniște și contemplare. Dedicat contemplației, meditației, liniștii, Palama a fost obligat, nu fără regrete, desigur, să se amestece în discuții tumultuoase și să dea liniștea pe apologie.

Rămâne de clarificat un alt punct. Th. Uspenski[5] a emis ipoteza că disputa isihastă a început ca o discuție filosofică între partizanii lui Platon și cei ai lui Aristotel pentru a se transforma într-o discuție teologică. Este adevărat că cele două facțiuni înflăcărate s-au acuzat reciproc că au idei grecești. Palamiții îi acuză pe varlaamiți de aristotelism, iar aceștia le reproșează palamiților că reînnoiesc ideile platonice, nu pe nedrept. După cum vom vedea, doctrina palamită despre lumina necreată care emană din Dumnezeu și îl pune pe isihast în comunicare cu Dumnezeu este

---

[1] *P.G.*, 150, 1089 și urm.

[2] *Ibid.*, 150, 1044 A, cf. Discurs 22 al lui Palama, ed. Sofocles, p. 296.

[3] *Vingt-deux discours de Palama*, ed. Sofocles, p. 291, 297.

[4] V. Grumel, *EOR.*, 34, p. 89.

[5] *Le mouvement philosophique et théologique au XIV^e siècle.*

suprema manifestare a emanatismului platonic.[1] Dar cele două partide în confruntare s-au acuzat reciproc, şi nu s-au lăudat că au idei greceşti. În ciuda legăturilor cu gândirea filosofică a Greciei, este clar că disputa isihastă a început şi s-a finalizat ca o dispută în totalitate teologică. Ea este forma pe care a luat-o în Biserica greacă dezbaterea între mistică – atât de puternică în acea epocă în toată lumea creştină – şi raţionalism. Misticii germani Meister Eckhart (născut în 1260) şi fericitul Tauler (1300-1361) sunt contemporanii lui Palama şi se exprimă într-un limbaj ce seamănă mult cu cel al isihaştilor şi al lui Cabasila: „Şi de ce", întreabă Tauler, „trebuie ca tu să stai în linişte? Deoarece atunci Cuvântul se va putea naşte şi exprima în tine, se va face auzit. Dar este evident că, dacă tu vorbeşti, el nu poate decât să tacă. Este imposibil să-i slujim mai bine Cuvântului altfel decât păstrând tăcerea şi ascultând. Dacă acum ieşi în întregime din tine, el va intra în tine în întregime. Cu cât ieşi mai mult, cu atât intră mai mult."[2]

Să vedem acum modul în care Palama apără metoda de rugăciune isihastă contra ironiilor lui Varlaam. El pleacă de la doctrina creştină conform căreia trupul omului, templu al lui Dumnezeu, nu este un principiu al răului; ca atare, mintea care este în trup nu este nici ea un principiu al răului, în măsura în care nu urmează legea păcatului.[3] Toată *Prosopopeea*,[4] scriere retorică atribuită în trecut lui Palama, dar acum recunoscută ca fiind opera lui Mihail Choniates,[5] nu este decât o amplă dezvoltare a acestei teze. Calea fără greşeală, spune de altminteri Palama, care duce la Dumnezeu, este cea care trece prin minte. Dar unde este locul aceste minţi? Este în afara trupului sau în trup? A poziţiona mintea în afara corpului doar pentru ca ea să se bucure aici de spectacolele inteligibile,

---

[1] É. Bréhier, *op. cit.*, I, p. 630.

[2] Tauler, *Naissance de Dieu dans l'homme*, traducerea este luată din A. Chuzeville, *Les mystiques allemands du XII^e-XIX^e siècle*, p. 146.

[3] *P.G.*, 150, 1104 AD.

[4] *Ibid.*, 1347-1372.

[5] G. Stadtmüller in *Orientalia christiana*, vol. 33 (1934).

este, spune Palama, cea mai mare eroare grecească, rădăcină și izvor pentru orice falsă opinie, descoperire a demonilor, rod al absenței spiritului... Și la noi, continuă el, partizanii erorii vor ca mintea să fie în timpul rugăciunii în afara trupului. „În afara trupului" semnifică pentru isihast „în afara simțului trupesc";[1] nu un loc sau o situare, deoarece mintea este netrupească;[2] dar știm bine, adaugă Palama, că atunci când mintea este în inimă, ea este în organul ei, în tezaurul ei. Când vrem, deci, să o purificăm, trebuie să o reunim cu inima.[3] Este evident că Palama, opunându-se clar obiectivismului raționamentului excesiv și al extazului neoplatonic, caută să formuleze o teorie, care, fidelă celei mai profunde rădăcini a creștinismului, vrea ca mintea să stea în inimă și să fie călăuzită de ea. Pentru a evita subiectivismul, se străduiește să spună că isihaștii nu vor mintea doar în trup și în inimă, ci vor să o scoată din ea însăși. Doar atunci mintea își regăsește propria-i esență și, depășindu-se uneori pe sine însăși, comunică direct cu Dumnezeu.[4]

Lui Varlaam, care zicea că nu există o contemplare în stare să depășească facultățile intelectuale și consideră absurdă pretenția isihaștilor de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin procedee mistice, Palama îi răspunde că doar o asemenea contemplare ne furnizează proba cea mai evidentă atât că Dumnezeu există cât și că El este deasupra tuturor ființelor. „Eu", continuă Palama în acest text revelator,[5] „susțin că sfânta noastră credință este, dincolo de orice senzație și reflecție, o viziune a inimii noastre manifestată într-un mod special, deoarece ea depășește toate facultățile intelectuale ale sufletului nostru". Doar atunci când, spune în altă parte Palama,[6] lumina ne umple inima, adevăratul om merge la adevărata sa lucrare, urcă pe munții veșnici, vede nevăzutul și,

---

[1] *P.G.*, 150, 1108-1109 A.

[2] *Ibid.*, 1105 C.

[3] *Ibid.*, 150, 1105 D.

[4] *P.G.*, 1108 C, 1109 A.

[5] D. Stăniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 80

[6] Vingt-deux discours, ed. Sophoclès, p. 298-299.

din acel moment, intră în întregime în zona minunii. Într-un mod asemănător, mult mai târziu, Pascal va vorbi de Dumnezeu Cel „simțit în inimă" și ne va spune că a simțit adevărul prin inimă, care are propria sa logică, este altceva decât a-l cunoaște prin rațiune. La liniștirea unificatoare nu se ajunge decât la finalul unei asceze dominate de virtute, liniștirea prin respirație nu este decât o pregătire pentru începători.[1]

Divergența fundamentală dintre Varlaam și Palama privea mai ales lumina dumnezeiască. Meritul lui Palama, atât cât putem considera în funcție de textele publicate, este acela de a fi întemeiat pe o bază dogmatică mistica isihastă. Că lumina văzută de monahi este dumnezeiască și necreată, este dovedit de Schimbarea la Față a lui Iisus pe Muntele Tabor, în timpul căreia Apostolii au văzut lumina dumnezeiască, identică celei cu care sunt răsplătiți isihaștii desăvârșiți. Pentru a-i răspunde lui Varlaam, care îndrăznește să afirme că lumina taborică este materială, creată și sensibilă, Palama a recurs la distincția reală în Dumnezeu între ființă și energie, distincție care se realizează într-un mod propriu lui Dumnezeu. Există, spune Palama,[2] o infinitate de lucrări divine, dintre care una este lumina taborică; ele țâșnesc din ființa lui Dumnezeu ca dintr-o fântână nesecată și sunt unite cu ea în mod indisolubil. Ființa lui Dumnezeu este o realitate: una, simplă, infinită, indivizibilă, incomprehensibilă și transcendentă; ea nu are legătură cu ceea ce este creat[3] și, în consecință, nu poate fi demonstrată prin argumente silogistice și nici prin intermediul demonstrațiilor geometrice. Căci nu este posibil de dovedit ceea ce ne depășește prin intermediul a ceea ce este valabil pentru noi, ci cu ajutorul argumentelor Sfinților Părinți, care depășesc mintea umană, pentru că au vorbit cu Dumnezeu.[4] Ființa lui Dumnezeu

---

[1] *Ibid.*, 150, 1109 D.

[2] *P.G.*, 151, 753 și urm.

[3] *Ibid.*, 150, 1172; 41 discours de Palama, ed. Ierusalim, p. 199; Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. 13, p. 475; *P.G.*,150, 936A, 941C.

[4] Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t.13, p. 475-476; Ioan Cantacuzino, *Hist.*, I, 552.

este, a spus Dionisie Pseudo-Areopagitul, întunericul[1] divin, de unde emană lucrările divine, ale cărei manifestări și arătări sunt acestea; împărtășibile, dar indivizibile, simple în sine și diverse, dată fiind diversitatea participanților,[2] ele le conferă ființelor substanța lor.[3] Rezultă că omul se unește prin harul lui Dumnezeu nu cu ființa, ci cu lucrarea lui Dumnezeu. Dar cum cea mai mică parte din ființa divină posedă toate puterile dumnezeirii, dumnezeirea nu se împarte în același fel precum corpurile: cei care au primit o lucrare divină în ei, L-au primit pe Dumnezeu în întregime.[4]

În ce mod, se întreabă Palama, putem concepe o natură fără lucrare? Și cum vom spune că facultatea de a crea, prestiința și providența sunt ființă și nu lucrare? În realitate, problema pe care o ridică Palama este asemănătoare cu cea existentă în timpul monotelismului: relația dintre ființă și lucrare. Varlaamiții vedeau relația dintre cauză și efect doar într-un mod fizic sau logic: Dumnezeu – Creație – Ființe create. Palamiții, ajutați de harul lui Dumnezeu, îl vedeau pe Dumnezeu cu propriii lor ochi. Primii atingeau îndumnezeirea doar prin minte; ceilalți ajungeau la ea prin harul divin; palamitul trăiește lângă și sub acoperirea lucrării divine. În locul determinismului cauzal, demonstrarea rațională a existenței lui Dumnezeu, palamitul îl vede pe Dumnezeu, el trăiește în Dumnezeu, el a încercat experiența intimă a acestuia. Este adevărat că vederea concretă a lui Dumnezeu, care vorbește cu misticul ca și cu un prieten sau îl sfătuiește ca un stăpân, nu vine niciodată în contradicție cu sentimentul pe care îl are de la același Dumnezeu, ca ființă infinită și nelimitată. Nesocotirea contradicției subliniate de Varlaam îi servește tocmai distincției pe care a făcut-o Palama între ființă și lucrarea lui Dumnezeu. Ea este utilizată, în realitate, cum fusese cazul odinioară în dezbaterea contra monofizitismului și monotelismului, pentru salvarea istoricității

[1] *P.G.*, 3,1073.

[2] *Ibid.*, 150, 941 C, 1172.

[3] *Ibid.*, 1172, 946 D.

[4] *Ibid.*, 936 AB, 940 AD.

creştinismului şi a conţinutului său mistic. Ce ar fi, într-adevăr, creştinismul fără istoria lui Iisus, fără îndumnezeirea omului? Cei care au ochii puri îl văd pe Dumnezeu, şi nu pe un altul în locul lui, o creatură, cum ziceau Varlaam şi Achindin.[1] Ochii care văd potrivit naturii sunt orbi pentru lumina divină, care nu este o lumină sensibilă, chiar dacă este văzută cu ochii trupeşti.[2] În momentul Schimbării la Faţă, Dumnezeu a lăsat puţin deschisă poarta dumnezeirii pentru cei pe care i-a recompensat şi le-a arătat celor iniţiaţi pe Dumnezeu care locuieşte aici. Dacă Matei spune că Iisus străluceşte ca un soare e pentru că vrea să ne facă să înţelegem că ceea ce soarele este pentru cei ce trăiesc în senzaţii şi văd după senzaţii, Hristos este pentru cei care trăiesc în duh şi văd în duh, căci pentru cei îndumnezeiţi nu este nevoie de o altă lumină în timp ce îl văd pe Dumnezeu.[3] Lumina divină nu este ceva care acum există, iar în momentul următor dispare; ea nu poate fi deloc circumscrisă. Cei care l-au văzut pe Iisus au trecut din trup în duh, printr-o schimbare a senzaţiilor, realizată de spirit, şi abia atunci au văzut lumina mistică.[4] Doar Dumnezeu şi cei asupra cărora el a lucrat ştiu cum se întâmplă.[5] Cei care nu se gândesc la aceasta fac ceva creat, nu numai din această lumină care este slava şi împărăţia lui Dumnezeu, ci şi din Duhul Sfânt însuşi.[6] Încă o dată spiritualitatea bizantină găseşte în persoana lui Palama forţa de a le atrage atenţia oamenilor asupra fondului mistic al religiei. Adevărata teologie, adevărul, cere curăţia inimii, care, doar ea, le asigură celor credincioşi marele pas care ne face să trecem de la cunoaşterea după măsura omului la cunoaşterea după măsura lui Dumnezeu. Astfel, disputa isihastă este mai mult decât un episod al luptei susţinute de Bizanţ contra ambiţiilor Occidentului; cei

---

[1] *P.G.*, 150, 952.

[2] *41 Discours de Palama*, ed. Ierusalim, p. 193.

[3] *Ibid.*, 192, 193.

[4] *Ibid.*, p. 191-193.

[5] *P.G.*, 150, 1233.

[6] 41 discours de Palama, ed. Ierusalim, p. 191.

care discută în fond nu sunt Bizanțul și Apusul, ci religia în ceea ce are ea mai specific, setea spiritului de a se depăși pe sine însuși pentru a se uni cu Dumnezeu, și o altă sete a spiritului uman, să o numim filosofie, setea de sistematizare rațională și uniformă. Isihasmul ne adâncește într-o atmosferă de contemplare intuitivă pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu în viziunea beatifică, în ceea ce are el ca absolut propriu, *deitas ut sic*.

Printre numeroșii palamiți, cel mai interesant este, fără îndoială, Ioan Cantacuzino, teolog și unul dintre cei mai mari istorici ai Bizanțului. El s-a retras, după abdicare, la mănăstirea Mangana, apoi la Muntele Athos. Aici a luat numele de Ioasaf și, în liniștea mănăstirii, a redactat cea mai mare parte a lucrărilor lui, dintre care cele mai multe sunt inedite. Corespondența pe care a avut-o cu patriarhul latin de Constantinopol, Paul, este remarcabilă prin claritatea expunerii ereziilor lui Varlaam și ale lui Achindin și prin argumentarea în favoarea palamismului. Fiul cel mare al lui Cantacuzino, Matei, merită și el să fie citat pentru două opere filosofice, ambele dedicate fiicei sale, Teodora. Primul care tratează despre utilitatea științei este un bun protreptic pentru filosofie, remarcabil în mod deosebit din cauza faptului că se adresează unei fiice. A doua lucrare tratează despre cele trei facultăți ale sufletului. Matei examinează aici mai degrabă problema influenței trupului asupra sufletului și funcția organelor unde se află facultățile sufletului (creier, inimă, ficat) cu scopul de a institui cea mai bună manieră de comunicare între suflet și trup. În cele două tratate ale sale, Matei se dovedește un cunoscător al lui Platon și al neoplatonicilor, iar gândirea sa este influențată de ei.

Ne mai rămâne să vorbim despre Nicolae Cabasila[1] (mort în 1371), care, fervent palamit, este și cel mai mare reprezentant al teologiei mistice din această epocă. A scris un mic tratat contra poliloghiei lui Gregoras și a declarat scrierile lui Palama absolut

[1] Adevăratul lui nume este Chamaétos. M. R. J. Loenertz a demonstrat că N. Cabasila mai trăia și după 1382 (*Revue des Études byzantines*, t.VII, 1949, p. 16-17).

ireproşabile. Totuşi, în cele două opere principale ale sale, *Viaţa în Iisus* şi *Interpretarea Sf. Liturghii*, palamismul său nu a lăsat urme sensibile. Gândirea, ca şi sentimentul lui religios, urmează aici direcţia trasată de Simeon Noul Teolog, de Maxim Mărturisitorul, de Dionisie Pseudo-Areopagitul şi chiar de Origen şi de Sfântul Ignatie al Antiohiei. Opera sa degajă o atmosferă de prospeţime şi de optimism al timpurilor apostolice. De aici rezultă şi simplitatea, lirismul şi tonul mistic al stilului său, al cărui farmec este mărit ici şi colo de reminiscenţe clasice, care ating uneori chiar fondul gândirii sale teologice.[1] Născut la Tesalonic într-o familie nobilă, Cabasila a plecat devreme la Bizanţ pentru a-şi desăvârşi studiile. De o sensibilitate firească, ne lasă să vedem din scrisorile sale cât de mult suferea din pricina depărtării de tatăl său, de ţinutul său natal şi de prietenii lui.[2] Obiectele studiilor sale au fost retorica, ştiinţele şi teologia. Cabasila a avut mult de lucru pentru a se elibera de verbalismul oratoric al epocii în care a trăit şi să atingă stilul simplu şi perfect clar al *Vieţii sale în Iisus*. Astronomia îl va atrage în mod deosebit, aşa cum dovedeşte comentariul lui la a III-a carte din *Sintaxa* lui Ptolemeu. O tradiţie vrea ca el să fi fost, spre sfârşitul vieţii, arhiepiscop al Tesalonicului; dar nu este decât o legendă. Din opera sa teologică profană, care este foarte întinsă şi foarte variată şi conţine, printre altele, opere mistice şi altele care au legătură cu filosofia şi cu logica, doar o parte este editată.

Cabasila nu este un anahoret solitar. Spiritul lui mistic este social. Legea spiritului, care este iubirea pentru Dumnezeu, este o lege a prieteniei şi a recunoştinţei.[3] Pentru a urma această lege „nu este nevoie de străduinţă, de eforturi, de sudoare, nu este nici necesar ca tu să-ţi abandonezi munca sau să te retragi în locuri singuratice pentru a duce aici un fel de viaţă străină şi pentru a purta o îmbrăcăminte diferită. Nu este nevoie să faci toate acestea.

---

[1] *P.G.*, 150, 552 CD, 553 A, 625 B.

[2] *BZ.*, 30, p. 97, 100.

[3] *P.G.*, 150, 657 D-660 A.

Poți să rămâi la tine, fără a pierde nimic din bunurile tale, să te regăsești mereu în gândul tău la Dumnezeu și la om, în această relație de înrudire a omului cu divinul, și în orice altă meditație de acest fel". Înainte de toate, adaugă în altă parte Cabasila,[1] nu este nevoie de pregătiri pentru rugăciunile noastre, nici de locuri, nici de voci când îl invocăm pe Dumnezeu. Căci nu există loc în care Dumnezeu să nu se afle; nu este posibil ca el să nu fie cu noi, deoarece el este mai aproape de cei care îl cheamă, mai aproape decât inima lor. El va veni la noi, chiar dacă suntem răi, căci el este bun. Este dificil să ne exprimăm într-un mod categoric contra pustniciei și să susținem într-un mod mai clar că evlavia este opera dispoziției noastre interioare, a propriei noastre voințe. Să notăm că pentru Cabasila voința nu este cu adevărat liberă decât atunci când își ia elanul și lumina din taine, când toate faptele sale exprimă adevărul care se ascunde aici. De unde misiunea lui Cabasila de a purta gândirea creștinului în analiza simbolismului Liturghiei și de a-l face să arate cum se poate trăi în Iisus prin intermediul tainelor. Ca atare, la Cabasila se unesc și se completează cele două direcții ale tradiției spiritualității bizantine: simbolismul și idealismul practic.

Deși aspiră să arate profunzimea și semnificația tainei în viața creștinului, Cabasila nu este prin aceasta un dușman al științei, precum Stithatul. El nu ezită chiar să îi considere pe sfinți „niște ființe incomplete". Căci ei nu au primit în această lume un bun uman, pe care puteau să-l primească; „iar orice lucru ce nu poate fi în act ceea ce este în potență, este imperfect".[2] Având în vedere criticile sale contra vieții anahoretice, există aici un pas foarte decisiv pentru împăcarea misticismului religiei și a înțelepciunii acestei lumi.

---

[1] *Ibid.*, 681 BC.

[2] Scrisoarea lui Cabasila către Synadinos, Tafrali O., *Thessalonique au XIV^e siècle*, p. 153-154, n. 4. M. P. Enepexides a realizat o ediție critică a corespondenței lui Cabasila (*BZ.*, 46, 1953, p. 18-46).

Punctul de plecare al lui Cabasila este identic cu cel al lui Simeon Noul Teolog. Ca și acesta, el crede că duhul lui Dumnezeu este încă viu în interiorul Bisericii, ca în vremurile Apostolilor. Toată opera sa vrea să ne convingă de existența acestui duh viu și să ne arate către ce fel de viață ne va duce sălășluirea lui Iisus în noi și în ce mod putem să ni-L apropriem și să Îl păstrăm. În acest din urmă punct, modelul lui este Dionisie Pseudo-Areopagitul. Pentru a ne lega de Hristos, trebuie să suferim tot ceea ce El a suferit, să gustăm ceea ce El a gustat, să devenim ceea ce El a devenit. Tainele oferă doar ocazia de a duce viața lui Iisus și să realizăm această legătură strânsă cu El.[1] Dar Cabasila nu este un mistic în sensul strict al termenului; el nu se ocupă deloc de stări mistice, de tipuri de extaz. În a sa *Viață în Iisus*, el nu face decât să descrie lucrarea harului în creștinul obișnuit; el face acest lucru cu suflu teologic și într-o concepție grandioasă despre planul lui Dumnezeu cu privire la destinul supranatural al omului, la rolul mântuitor al lui Hristos și la continuitatea harului. „Viața în Hristos", spune Cabasila, „se naște în această lume și primește aici începuturile sale, dar atinge perfecțiunea în cealaltă lume".[2] Viața în Hristos este viața lui Hristos trecând în noi printr-o taină a intimității. De ce ar putea fi legat un lucru mai mult decât de sine însuși, se întreabă Cabasila? Ei bine, unirea cu Iisus este încă și mai puternică; duhurile fericite se simt mai legate de Mântuitorul decât de ele însele.[3] Iisus este, în același timp, oaspetele nostru și adăpostul nostru.[4] Îl respirăm pe Iisus care face din noi trupul său și devine pentru noi ceea ce este capul pentru membrele corpului.[5] Cabasila este încântat când se gândește la realitatea acestei permanențe și, dominat de această încântare, enunță marea doctrină a încorporării credincioșilor în

[1] *P.G.*, 150, 524 AB.

[2] *Ibid.*, 493 B; traducerea este preluată din Salaville, *EOR*, 35, p. 130.

[3] *P.G.*, 150, 500 A.

[4] *Ibid.*, 584 C.

[5] *Ibid.*, 520 A, 548 BD, 625 B.

Hristos.[1] Diferența dintre Noul și Vechiul Testament este dată tocmai de prezența lui Hristos, care, prezent El însuși, așază sufletele oamenilor într-un mod inefabil pentru a le modela.[2] Sarcina noastră constă în a primi har, în a nu trăda tezaurul primit, în a nu stinge lumânarea aprinsă.[3] Cabasila vrea cu orice preț să traseze obligațiile comune tuturor față de Dumnezeu, nefiind preocupat de condițiile particulare ale vieții fiecăruia.[4] Opera specifică omului este cea de a face ca voința sa să se îndrepte mereu spre adevăratul bine. Dacă a-l imita pe Iisus și a trăi după exemplul lui înseamnă a trăi în Hristos, aceasta este lucrarea voinței, când ea se supune voinței divine.[5] Altminteri este imposibil ca omul să se regăsească pe sine însuși, este imposibil să se întâmple să nu vrea și să nu Îl iubească pe Dumnezeu. Rezultă că finalitatea virtuții umane este de a se împărtăși de voința divină și că veritabilul rău este perversitatea sufletului și boala voinței.[6] Este de la sine înțeles că a medita la Iisus în drumul spre viața în Iisus ne va face să vedem toate virtuțile în esența lor pură, care este morală și interioară în întregime, ne va face să vedem nefericirea celuilalt ca propria noastră nefericire și se va finaliza prin curățirea sufletului nostru și prin exercițiul sfințeniei sale. Se înțelege ușor, din cele precedente, tot fondul gândirii lui Cabasila, spunând că nici templele, nici orice altceva sfânt nu este la fel de sfânt ca omul, cu natura lui, căruia s-a împărtășit Dumnezeu însuși. Cel care va veni pe nori, acela este un om în aceeași măsură în care este și Dumnezeu; fiecare dintre noi poate să strălucească mai mult decât soarele, să se înalțe pe nori, să zboare spre Dumnezeu, să se apropie de el, să fie văzut cu blândețe.[7] Principala sarcină a omului va

---

[1] *Ibid.*, 501 B; Salaville în *EOR*, 35, p. 135.

[2] *Ibid.*, 150, 553 B.

[3] *Ibid.*, 501 BC, 520 B.

[4] *Ibid.*, 641 AB.

[5] *Ibid.*, 721 D.

[6] *Ibid.*, 701 C, 692 A.

[7] *P.G.*, 649 B.

fi, în consecință, cunoașterea demnității naturii sale și a binefacerii lui Dumnezeu.[1] Astfel, gândirea creștină, eliberată de orice realism, revine la punctul de plecare al gândirii socratice, deși cu un fond nou, fondul pe care i-l conferă idealismului personalismul creștin: să cunoaștem demnitatea naturii umane pentru a construi pe ea toată viața noastră. Dacă omul, după această cunoaștere, din cauza lenei și a somnului care îl înghit, își dă seama de sărăcia vieții sale în ciuda bogăției naturii sale proprii, o mare durere și lacrimi îl voi însoți de-atunci încolo.[2] Ziua în care vom face din viața noastră ceea ce ea trebuia să fie, din acest moment, din izvor de durere și de lacrimi, așa cum era, viața noastră va fi un izvor de fericire și de bucurie duhovnicească.[3] Încă o dată regăsim drumul foarte cunoscut, cel al voinței binelui, care poartă sufletul omului pe aripile iubirii spre Dumnezeu, care este inabordabil. Într-un spirit idealist, Cabasila reușește în Bizanț, mai mult decât oricare altul, să descopere omul duhovnicesc nu în anahoret, ci în excelența naturii umane cu care Dumnezeu comunică și să îl cheme pe orice om, inclusiv pe cel mai modest, să facă aceeași descoperire pentru sine însuși. De la ascetismul trupului urcăm în vârful spiritualității pure a omului.

IV. PLETHON, BESSARION, GHENADIE (SCHOLARIOS) ȘI CEILALȚI ARISTOTELICIENI ȘI PLATONICIENI DIN SEC. AL XV-LEA

Când Nicolae Sigeros i-a trimis de la Constantinopol lui Petrarca textul grec al lui Homer, Petrarca i-a scris cu un regret emoționant: *„Homerus tuus apud memutus, imo vero ergo apud ilium surdus sum"*.*

---

[1] *Ibid.*, 652 A.

[2] *Ibid.*, 150, 664 C, 665 D.

[3] *Ibid.*, 668 A.

* „Homerul tău este mut pentru mine, dar, în realitate, în compania lui eu sunt surd" (n. tr.).

Despre Petrarca[1] mai știu că îl avea în biblioteca lui și pe Platon pe care îl apăra de toți aristotelicienii aroganți, dar că nu putea să-l citească. Petrarca afirmă deja că Aristotel nu este izvorul întregii științe și că nicio autoritate nu este superioară rațiunii.[2] În secolul al XV-lea asistăm la deplina expansiune a acestei nostalgii ardente pentru Elada și la pasiunea pentru Platon, iar în Plethon descoperim figura cea mai reprezentativă, maestrul de necontestat al acestei mișcări intelectuale. Din numele Georgios Gemistos (plin) pe care îl purta, el l-a transformat în Plethon (Πλήθων), care înseamnă același lucru, dar îi sună mai bine unei urechi atice și seamănă cu numele de Platon. Știm că Plethon s-a născut la Constantinopol, dar nu cunoaștem cu certitudine nici data sa de naștere, nici pe cea a morții lui. Pentru nașterea sa se propun anii 1352/53, 1355, 1360, 1370, 1389; pentru moartea sa, anii 1450, 1452, 1464. Aceeași incertitudine în privința studiilor și a primei perioade a vieții lui. Este sigur doar că a făcut studiile la Constantinopol. Poate fi considerată drept sigur și șederea lui pentru o vreme la curtea musulmană din Adrianopol. Dar tot ceea ce știm despre asta face parte din domeniul probabilului. Ni se spune că l-a cunoscut pe Elisei, un evreu misterios, iar acest fapt este sigur; dar se adaugă faptul că Elisei l-a inițiat în doctrina lui Zoroastru.[3] Or, tot ceea ce găsim în scrierile lui Plethon poate foarte bine să fie inspirat de Psellos, a cărui influență asupra formării lui a fost foarte mare, și de Plutarh.[4] Pe de altă parte, tot șederea lui Plethon la curtea de la Adrianopol i-a oferit lui Taeschner[5] dovada prin care, avansând ipoteza influenței musulmane, explică opoziția lui Plethon față de creștinism, văzând în acest filosof un importator al gândirii musulmane în Occident. Or, starea actuală a izvoarelor de care dispunem, precum și lucrările lui Plethon nu

[1] *Revue des Ét. grecques*, 5, (1892), p. 94.

[2] Gebhart, *Origines de la Renaissance*, p. 44.

[3] *P.G.*, 160, 639.

[4] Pleton, *Traité des lois*, ed. Alexandre, p. 280 și urm.

[5] În *Islam*, 18 (1926), p. 236-243; în *BNJ*, 8, p. 100-113.

justifică deloc asemenea concluzii. El s-a instalat devreme la Mistra şi l-a slujit pe despotul Teodor II (despot din 1407), fără să ştim exact în ce post. Ceea ce spune elevul său Charitonymos despre respectul unanim de care se bucura maestrul lui în Peloponez, despre faptul că ceea ce i se părea bine lui Plethon era considerat a fi o decizie divină, cât şi opinia lui conform căreia Plethon era superior lui Radamanthus, lui Solon şi lui Licurg, nu sunt decât un elogiu şi nu putem să deducem din acestea, aşa cum se procedează, că Plethon a fost învestit în înalte funcţii judiciare. Totuşi, este sigur că era un personaj foarte influent în mediul despotului. Între 1416 şi 1423, el şi-a expus faimoasele teze, una adresată împăratului Manuel Paleologul, iar cealaltă despotului de Mistra, Teodor II, fiul împăratului,[1] în care detaliază reformele pe care le credea necesare pentru renaşterea Statului. Despre renumele lui de savant stă mărturie faptul că în 1425 Bessarion, pe atunci tânăr, vine în Peloponez pentru a-şi desăvârşi studiile la şcoala de filosofie pe care Plethon o avea la Mistra.

Plethon şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii sale la Mistra. Alegerea Mistrei ca loc al rezidenţei sale prezintă un interes deosebit pentru înţelegerea vieţii şi a operei sale. În memoriul lui adresat împăratului Manuel el scrie, aşa cum am văzut, „Noi suntem elini" şi adaugă apoi că Peloponezul a fost vechiul izvor de unde au ieşit cele mai nobile triburi greceşti, care, plecând de aici, au dat naştere marii istorii a naţiunii greceşti.[2] În contextul tristei decăderi a Imperiului, această revenire a conştiinţei elenismului reprezintă rezistenţa şi reacţia; ea anunţă şi determină viitorul naţiunii greceşti. Plethon a vrut să joace în acest sens un mare rol şi a consacrat pentru aceasta toate resursele spiritului său. Voinţa lui tenace, inteligenţa lui clară şi înarmată cu numeroase cunoştinţe enciclopedice, i-au permis, într-adevăr, să îşi extindă acţiunea în mai multe domenii. Într-una dintre numeroasele lui

---

[1] A se vedea textul în *P.G.*, 160, 821 şi urm. şi în SP. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. 3, p. 246, şi urm. şi t. 4, p.113 şi urm.

[2] *P.G.*, 160, 821, 824.

lucrări istorice, *Ελληνικά*,[1] îl descrie pe Platon la curtea din Siracuza în efortul depus ca ideile lui politice să fie adoptate de tirani. Cele două memorii ale sale nu ne lasă nicio îndoială asupra faptului că Plethon visa să joace pe lângă prinții bizantini rolul filosofului. Toată gândirea sa, de altminteri, are în vedere o reorganizare a vieții în ansamblul ei. Interminabilele discuții despre unirea Bisericilor i-au arătat cât de puțin putea servi creștinismul drept principiu de unire. În final, a văzut în creștinii care purtau aceste discuții niște sofiști care se contraziceau nu pentru adevăr, ci pentru a avea dreptate în fața adversarilor lor, pentru a obține beneficii politice. Plethon nu putea admite deloc acest spirit de mercantilism în materie de supranatural; în viziunea lui, un asemenea mercantilism echivalează cu negarea Providenței lui Dumnezeu, de care depinde totul.[2] De aceea, nu a fost de acord cu unirea Bisericilor, decisă la Florența, și a compus în 1448 un tratat despre *Purcederea Duhului Sfânt*, în care atacă pe teren dogmatic ideile lui Bessarion, care era în favoarea unirii și îi condamnă cu tărie pe catolici. El conchide că nu unirea cu catolicii îi va salva pe elini; elinii nu vor fi salvați decât dacă vor avea încredere în Providența divină, decât dacă corectează erorile și greșelile pe care le săvârșesc față de Dumnezeu, fie prin părerile pe care le au despre el, fie prin faptele lor.[3] Este clar că nu este aici filosoful cel care luptă în interesul creștinismului, ci elinul și filosoful. Refuză să fie de acord cu unirea și, în același timp, caută un nou principiu de unire universală. L-a cunoscut pe acel Platon din tradiția lui Psellos, prin intermediul neoplatonismului; a fost din ce în ce mai atras de misticismul sincretic al alexandrinilor și a sfârșit prin a gândi, în plin secol al XV-lea, cum să reînvie eforturile lui Porfir, Iamblichus și Proclus; pe ruinele cultului creștin vrea să fondeze o nouă religie, universală. „L-am auzit spunând, spune

---

[1] *Histoire de la Grèce après la bataille de Mantinée* (de la moartea lui Epaminonda până la cea a lui Filip).

[2] *P.G.*, 160, 975 și urm.; Alexandre, *op. cit.*, p. 309 și urm.

[3] Alexandre, *op.cit.*, p. 310, și urm.

despre Plethon Gheorghe de Trapezunt, când ne aflam la Florența, că peste puțini ani toți oamenii, pe tot pământul, vor îmbrățișa de comun acord și în același spirit una și aceeași religie... Despre aceasta l-am întrebat dacă va fi religia lui Iisus Hristos sau cea a lui Mahomed: nici una, nici cealaltă, mi-a răspuns el, ci o a treia, care nu va fi diferită de păgânism".[1] Puțin contează dacă această mărturie este sau nu exactă, – Gheorghe de Trapezunt nu este un martor sigur –; principala operă a lui Plethon, tratatul *Despre legi*, nu este decât expresia acestei încrederi absolute în gândirea filosofică, ce îi dezvăluie spiritului, odată ce este eliberat de dogmă, adevărul așa cum este și îl obligă pe om, pe orice om, să îl accepte „de comun acord și în același spirit". Atitudinea „filosofilor" din Secolul Luminilor nu va fi diferită. Psellos vedea gândirea precreștină ca o pregătire pentru creștinism, care este adevărul absolut. Plethon vede în creștinism o decadență a gândirii și îi cere filosofiei un punct de sprijin pentru a reveni la vechile izvoare, care, așa cum el crede, conțin adevărul absolut, și pentru a constitui astfel religia sa universală. A găsit acest punct de sprijin în teoria neoplatonică a ideilor pe care el le va ilustra prin zeii și miturile păgânismului. Inspirația sa rămâne, ca atare, mai degrabă teologică decât filosofică. Ceea ce numim filosofia sa nu este decât un sistem de teism universal. Noțiunea de Dumnezeu este centrală aici, iar omul nu poate fi cunoscut decât în relația sa cu universul; cea mai înaltă virtute a omului este θεοσέβεια care doar ea îl face asemănător cu Dumnezeu.

Prezența lui Plethon la Ferrara, iar mai apoi la Florența, în timpul Sinodului de unire a Bisericilor (1438-1439), poate fi considerată unul dintre episoadele cele mai interesante din viața sa și, de asemenea, pentru renașterea filosofiei platonice în Occident. Spre sfârșitul secolului anterior, Manuel Chrysoloras, considerat elev al lui Plethon, profesor de greacă la Florența, îi inițiase deja pe latini în cunoașterea „divinului Platon", care știe să unească

[1] Citat de Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 239.

frumusețea cu înțelepciunea. Plethon a găsit la Florența un cerc de oameni foarte dornici să-l cunoască pe Platon, în care vedeau reprezentantul libertății spiritului și al cunoașterii. Acestei nevoi Plethon i-a răspuns cât a putut mai bine, atât prin cursurile lui, cât și prin lucrarea sa *Despre diferența dintre Platon și Aristotel*,[1] care pare a fi un rezumat al cursurilor sale. Sub influența lui Plethon, Cosimo de Medici a conceput proiectul Academiei Platonice, prima instituție ce reprezintă aspirațiile și neliniștile timpurilor moderne. Când ne gândim la soarta platonismului la Florența, mai întâi, și mai apoi în tot Occidentul, și la influența profundă pe care o va exercita, ne dăm mai bine seama de importanța istorică a sejurului bizantinului Plethon la Florența. La întoarcerea în Bizanț, Plethon a mers din nou la Mistra (1441) unde a rămas până la moartea sa, în legătură cu prietenii lui din Italia, ocupându-se cu și mai mult zel de compunerea operei sale fundamentale, tratatul *Despre legi*, pe care l-a lăsat inedit. În 1459, Marsilio Ficino împlinea la Florența dorința lui Cosimo de Medici, fondând Academia Platonică. Un an mai târziu, Scholarios, pe atunci patriarh sub numele de Ghenadie, ardea la Constantinopol manuscrisul *Despre legi* al lui Plethon, considerând lucrarea plină de lipsă de evlavie și anticreștină. Admiratorii lui Plethon nu erau de aceeași părere; Sigismondo Malatesta a transportat în 1475 rămășițele lui Plethon de la Mistra în orășelul italian Rimini, unde odihnesc și azi în biserica San Francesco.

Să-l vedem acum mai în detaliu pe savant și pe filosof. Plethon nu este la înălțimea marilor savanți din secolul precedent, ca Metochites sau Gregoras; el este, totuși, un savant remarcabil. Istoria, astronomia, astrologia, gramatica, geografia, retorica și muzica sunt științele care l-au interesat. Aproape toate lucrările sale în legătură cu științele de mai sus sunt manuale școlare. Lucrările lui istorice, care sunt fie extrase, fie rezumate din istoricii antici și bizantini, arată că Plethon era interesat de studiul istoriei universale,

[1] *P.G.*, 160, 881-934.

cu o preferință deosebită pentru începuturile istoriei.[1] Nu oare și în Zoroastru își găsește gândirea sa un fundament? Să mai subliniem că Plethon s-a oprit cu un interes deosebit și la reformele încercate de Agis și Cleomene, în expunerea pe care o face Plutarh; a compus scolii la oracolele lui Zoroastru și o explicare a părților obscure din aceleași oracole, care ne ajută să vedem cât de mult pune Plethon opiniile sale pe seama lui Zoroastru.[2] S-a ocupat de *Istoria plantelor* a lui Teofrast, de *Istoria animalelor* a lui Aristotel și a compus o interpretare a celor *Cinci voci* a lui Porfir și a celor *Zece Categorii* a lui Aristotel și scolii la *Analiticele* lui Aristotel.[3] Cu excepția interesului său pentru Agis și Cleomene, toate celelalte preocupări arată că Psellos, și nu Elisei este inițiatorul și călăuza lui Plethon în obținerea gândirii orientale. Același interes, aceleași preocupări, aceeași tendință de a aduce gândirea orientală spre filosofia greacă. Doar concluziile diferă diametral. Psellos se îndreaptă spre antici pentru a fundamenta mai bine creștinismul. Plethon se îndreaptă spre antici pentru a condamna creștinismul. Există în dezvoltarea gândirii sale un anumit romantism latent, care consideră că Zoroastru și înțelepții din vechime au avut dreptate, iar restul nu este decât decadență. În preocupările științifice ale lui Plethon există deja cadrul gândirii sale filosofice.

Ca naționalist, Plethon are și el speranțele unei reorganizări sociale a Imperiului Bizantin cu scopul de a-l salva. Înainte de a se prezenta ca metafizician, a fost sociolog. Proiectele de reformă pe care le expune în scrisoarea lui către împăratul Manuel și în cele două memorii citate mai înainte, catalogate drept proiecte curioase și irealizabile ale unui visător elen în întregime detașat de contingențe,[4] sunt, din contră, produse ale unui studiu atent și profund al stării sociale și politice din Peloponez și din imperiu.

---

[1] Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XII, p. 90.

[2] Alexandre, *op. cit.*, 279 și urm., scoliile lui Plethon la oracolele lui Zoroastru sunt editate la Paris (1667) și la Amsterdam (1689) în greacă și în latină.

[3] Fabricius, *op. cit.*, *l.c.*

[4] A.Vasiliev, *op. cit.*, II, 328.

Ca teoretician, el lasă deoparte contingențele și reacțiile posibile; celor care îi concretizează proiectele le lasă grija de a se ocupa de acestea. Nutrit și de gândirea politică a lui Platon (fericirea depinde de forma Statului, distincția dintre cetățeni în trei clase, comuniunea bunurilor, etatismul), Plethon se arată în memoriile sale un precursor și un strămoș al socialiștilor și al multor concepții moderne (naționalizarea armatei, intensificarea comerțului național, apărarea și încurajarea producției naționale, războiul contra articolelor de lux importate din străinătate etc.). Reforma pe care o propune este mai degrabă socială decât administrativă. El susține principiul general că dreptul asupra unui produs este proporțional cu serviciul prestat, principiu care asigură dreptatea socială și mărește valoarea muncii. Cei care nu muncesc nu vor obține nimic din tezaurul public; sunt vizați astfel în principal monahii. Nu vede în impozite decât un organ de regularizare a relațiilor financiare cu exteriorul și un sistem de protecționism foarte coerent, care merge până la suprimarea monedei și la întoarcerea la troc. Aspirând la binele tuturor, suprimă orice drept de proprietate funciară; fiecăruia, decide el, îi aparține atât pământ cât poate cultiva; dreptul său de proprietate se sfârșește acolo unde începe cultura celuilalt. Cugetările sale despre productivitatea serviciilor personale sunt și ele interesante. Cei care au drept sarcină siguranța Statului fac o muncă productivă; capitalul este și el un coeficient de producție și va avea dreptul la o parte din produsul obținut; acestuia îi va reveni o treime, adică atât cât obține și muncitorul. În fond, doar agricultura, în accepțiunea largă a termenului, este pur productivă; de aceea, doar agricultorii sunt stăpâni (αὐτουργοί), ceilalți sunt slujitori (διάκονοι). Un spirit de umanitate domină vederile sale despre impozite; suprimă corvada ca fiind servitute și nu cere decât un singur impozit, același pentru toți, o treime din produsul obținut. Același spirit domină și vederile lui despre pedepse. Condamnă mutilările ca fiind barbare și nedemne de eleni și preferă ca cei condamnați să presteze munci publice. Deși, în principiu, potrivnic pedepsei capitale, el o admite pentru unele crime căci „ea eliberează

sufletul de corp".[1] Legile determină chiar și modul de a trăi al cetățenilor, interzic viața luxoasă și tot ceea ce este străin obiceiurilor țării.

Dar cine ar putea să pună în practică aceste planuri ale sale? Doar împăratul, răspunde Plethon, sau nimeni. Examinând cele trei forme de Stat, el se declară pentru monarhie. Aici influența lui Metochites este evidentă. Doar monarhia, ținând piept despotismului celor puternici și despotismului poporului, poate fi dreaptă. Baza gândirii sale politice nu este, deci, egalitatea drepturilor, – Plethon nu crede în nicio egalitate între cetățeni –, ci ideea competenței administrative. Am spus că, în viziunea lui Plethon, fericirea și salvarea unei țări depind de forma de Stat. Studiind mai în profunzime această chestiune, Plethon consideră că tot răul și toate marile păcate ale oamenilor vin din credințe contrare. Există, spune el, mereu oameni care nu gândesc bine; iar gândirea lor nu este curată, deoarece principiile de la care pleacă, așa cum ar fi ateismul, sunt false. Ca atare, este necesar să trecem de la ideile politice la ideile morale și de aici la metafizică. Plethon trage concluzia că valoarea legilor depinde de ideile pe care le avem despre divinitate, dintre care trei sunt fundamentale: Dumnezeu este unul, el prevede totul, el este perfect, drept, imuabil și izvor al tuturor bunurilor, iar, ca atare, omul îi datorează recunoașterea sa. Susține mai apoi că, dat fiind faptul că omul este format din suflet și trup, pentru aceia dintre oameni la care prevalează sufletul, sfârșitul vieții nu poate fi decât virtutea și binele, din contră, pentru cei care sunt dominați de trup, sfârșitul vieții este voluptatea. După cum vedem, sistemul reformelor politice și sociale al lui Plethon este fondat pe o metafizică ce ne oferă nucleul religiei care va fi dezvoltată în tratatul *Despre legi*. Pe de altă parte, ceea ce face valoroase propunerile sale nu sunt, credem noi, perspectivele platonizante sau platoniciene, ci mai mult noul spirit care se degajă din acestea, condiționat de noile date ale problemei

[1] Sp. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακὰ, t. 4, p. 124.

de rezolvat și de gândirea fermă și îndrăzneață a filosofului nostru. Plethon nu ezită să critice ceea ce este rău, acolo unde este cazul, și îl sfătuiește pe despotul Teodor II să nu se gândească decât la binele comun și, dacă trebuie, să taie o mână sau un picior bolnav pentru a salva restul.

Să revenim acum la filosof. Mica sa lucrare *Despre diferența dintre Platon și Aristotel*, în care, plecând de la ideea că Platon îi este superior lui Aristotel, dezvoltă argumentele care îi fundamentează teza, marchează o epocă, nu atât prin valoarea sa intrinsecă, ci mai mult prin intenția pe care o inspiră.[1] O controversă puternică și acerbă s-a aprins în jurul acestor pagini, care avea să dureze tot secolul al XV-lea și să-i împartă pe savanții bizantini și italieni în platonicieni și aristotelicieni. Pe de altă parte, chiar această controversă a urmat după înflorirea studiului lui Platon în Italia și a clătinat edificiul scolasticii. Scholarios a fost primul care a răspuns provocării fiind un apărător al lui Aristotel și l-a obligat pe Plethon să compună o nouă expunere a gândirii antiperipatetice, care se adaugă la cele două scrisori adresate lui Bessarion, ca răspuns la dificultățile exprimate.[2] Apoi dezbaterea s-a generalizat: Teodor de Gaza și Andronic Callistos, ambii cunoscuți ca cei mai vestiți peripateticieni din această epocă, Gheorghe de Trapezunt și fratele lui, Andrei, Teofan de Media (d. 1480) și Mihail Sophianos (d. după 1470) i-au luat apărarea lui Aristotel. Mihail Apostolios, Gianandria, Nicolaus Perottus, Ioan Argyropoulos l-au apărat pe Platon. Bessarion, în final, care a vrut mai întâi să conducă dezbaterea ca un arbitru, și-a declarat afinitățile platoniciene în *Adversus calumniatorem Platonis* și atunci balanța s-a înclinat în favoarea lui Plethon, ai cărui admiratori italieni l-au rugat pe Papă să îl considere pe Platon printre sfinții din Biserica creștină.

Intenția care îi inspiră pe cei doi conducători ai dezbaterii, Plethon și Scholarios, este diametral opusă. Indiferența sa față de

---

[1] *P.G.*, 160, 881-934.

[2] *Ibid.*, 713-724; 979-1020.

creştinism, pentru a nu mai vorbi de aversiunea sa faţă de acesta, i-a permis lui Plethon să trateze liber filosofia platonică, fără a-şi face griji în a o raporta la Sfintele Scripturi. Nu mai era vorba pentru Plethon, aşa cum fusese cazul lui Psellos, să dovedească faptul că Platon este mai aproape de creştinism decât e Aristotel, ci că este mai aproape de adevăr. Desigur, adevărul lui Plethon nu-l împiedică să se lase influenţat de naţionalism; faptul că platonismul a fost cel care a iniţiat disputele elenismului cu creştinismul are o oarece importanţă în creşterea pasiunii lui Plethon pentru Platon. Din contră, faptul că Aristotel a fost declarat de partea religiei creştine, a contribuit la accentuarea polemicii sale împotriva Stagiritului. Dar a ataca doctrinele lui Aristotel nu înseamnă a ataca Biserica creştină? Este ceea ce a simţit Scholarios, care nu ezită să accepte drept călăuză o idee *a priori*. Puţin contează pentru el Aristotel şi docta lui filosofie, căci ceea ce îl face să intervină în dispută este apărarea religiei atacate.[1] „Deşi sunt grec prin limbă, spune Scholarios, nu voi spune niciodată că sunt grec, deoarece nu gândesc ca grecii de odinioară; vreau, din contră, să fiu numit după credinţa mea, iar, dacă cineva mă întreabă cine sunt, îi voi răspunde că sunt creştin".[2] Acest răspuns plin de gravitate la adresa păgânismului lui Plethon arată că Scholarios face clar distincţie între ceea ce este la el grecesc şi ceea ce este creştin, distincţie indispensabilă pentru o sinteză armonioasă.

Să vedem acum argumentele lui Plethon. În tratatul lui *Despre legi*, Plethon apare ca un metafizician preocupat înainte de toate de problema lui Dumnezeu şi de problema relaţiei omului cu Dumnezeu. Critica sa la adresa lui Aristotel dovedeşte că deja metafizicianul teolog este cel ce vorbeşte prin el. Cum vom vedea, teologia constituie fondul platonismului său. Regăsim, în alţi termeni, punctul de vedere al lui Psellos, dar fără creştinismul lui. El recomandă, ca şi Psellos, să fie studiat mai întâi Aristotel

[1] *P.G.*, 160, 663 B.

[2] Citat de N. Καζάζης, Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων, p. 15.

și mai apoi Platon.[1] Este de la sine înțeles că Psellos este principala și nu singura sursă a lui Plethon; toată literatura neoplatoniciană, Plutarh, Alexandru de Afrodisia și bizantinii Philopon și Fotie îi sunt cunoscuți; detaliile din critica lui ne fac deseori să ne gândim la *Miscelaneele* lui Metochites. Începutul lucrării sale *Despre diferența dintre Platon și Aristotel* arată într-un mod clar că Plethon vizează scolastica latinilor inspirată din Averroes. Această scolastică își proiecta, deja de un secol, umbra asupra filosofiei bizantine și amenința izvorul lui cel mai fecund, adică platonismul său. Or, acest Averroes, spune Plethon, are o idee foarte falsă în privința sufletului pe care îl consideră muritor. Deci cum am putea să ne bazăm pe opinia unui asemenea om, când el mărturisește că Aristotel îi este superior lui Platon?[2] De la început, metafizicianul este cel care vorbește în Plethon, un metafizician care nu întârzie să se dovedească un neoplatonic convins prin opiniile aspre pe care le exprimă în cele 20 de capitole scurte ale lucrării lui contra Peripatetismului. Platon, zice Plethon, plecând de la ființa în sine, susține preeminența universalului, ce concretizează ființa în sensul plin al cuvântului, asupra particularului. Aristotel, din contră, plecând de la efect, ajunge la o concepție pur logică a universalului, ceea ce face ca în sistemul lui ființa să fie echivocă. Bessarion, văzând bine unde se află punctul nevralgic al dificultăților propuse de Plethon în această chestiune, va spune, mai târziu, că trebuie, pentru a observa corect, să se revină la doctrina ideilor. Aceasta deoarece acceptă ideile pe care Plethon le exprimă cu asprime contra lui Aristotel. La fel, și pentru că Plethon crede că lumea superioară stăpânește lumea inferioară, pe care o descrie în al său *De fato* în principiul determinismului absolut și îi reproșează lui Aristotel că introduce șansa,[3] lucru de neconceput pentru Plethon. Pentru a înțelege bine importanța acestei acuzații,

---

[1] Chr. Zervos, *op. cit.*, 237; cf. Alexandre, *op. cit*, p. 288.

[2] Alexandre, *op. cit.*, p. 281.

[3] *Ibid.*, 283.

trebuie amintit că pentru Plethon, aflat sub influență neoplatonică, divinitatea mișcă partea superioară a sufletului, care, la rândul său, participând la divinitate, mișcă partea sa inferioară; astfel, se asigură legătura strânsă și necesară a lumii sensibile cu teologia. Fără teologie, fizica, spune el, nu poate fi perfectă; mărturie stă Platon,[1] care nu se ocupă niciodată de fizică fără teologie. Nu este oare aici și limbajul lui Psellos? Chiar și mai mult. Dumnezeu, în viziunea lui Aristotel, spune Plethon, nu este principiul lumii, din moment ce Stagiritul declară că universul este etern și neagă total actul demiurgic al lui Dumnezeu. În plus, Aristotel vorbește despre nemurirea sufletului ca și cum lumea de dincolo nu ar exista și, sub influența tendințelor sale materialiste, înțelege virtutea – și ea străină de orice teologie – ca un mediu pur cantitativ între două vicii, iar plăcerea ca sfârșit al vieții. În ochii lui Plethon, care împinge gândirea spre un teism pur, într-o exaltare a idealismului, Aristotel este un materialist. Cât despre Platon al său, Plethon are grijă să ne atragă atenția că interpretările de logică, fizică, morală și teologie ale sale – așa numește el *Dialogurile* lui Platon, deoarece acestea oferă doar esențialul – nu sunt propria lui operă; pentru că a urmat doctrina lui Zoroastru, adusă în Grecia de Pitagora, Platon se află în adevăr. Vedem până unde merge Plethon cu orientalismul său, a cărui sursă trebuie să fi fost Plutarh și autorii din timpul Imperiului roman. După ce a fost discipolul lui Moise, precreștin, Platon devine acum, în neoplatonismul lui Plethon, discipol al lui Zoroastru.

Acestei apologii a platonismului, realizată în numele adevărului filosofic, Scholarios îi opune adevărul dogmei. Gândirea sa teologică îl lasă profund indiferent la filosofie. Ambii, Platon și Aristotel, nu fac decât să discute în van, deoarece ei nu au fost răsplătiți cu adevărul cel mai folositor nouă.[2] Iar dacă cineva încearcă să reînnoiască aceste pălăvrăgeli corupte ale grecilor – acest

[1] *P.G.*, 160, 993 D.

[2] *P.G.*, 160, 602 B, 604 AB.

cineva este Plethon –, acesta se găsește afundat în minciună.[1] Aristotel nu este valoros pentru Scholarios decât în măsura în care el este folosit pentru demonstrarea adevărului dogmei. Această atitudine *a priori* a lui Scholarios distruge mai degrabă decât să dezvăluie dogmatismul peripatetician.

Teodor de Gaza (d. între 1475-1478), savant umanist, originar din Tesalonic, care a plecat în Italia la puțin timp după ocuparea patriei sale de către turci în 1430, traducător în greacă al micilor tratate filosofice ale lui Cicero și în latină al operelor lui Aristotel, Teofrast și Hipocrate, a dovedit o atitudine mai filosofică. În al său *De Fato* pe care l-a scris contra lui Plethon pentru a-l apăra pe Aristotel dă dovadă, într-adevăr, de un aristotelism lipsit de completări teologice. Bazându-se pe tezele platoniciene, conform cărora nimeni nu este în mod conștient rău, iar natura acționează mereu cu inteligență, Plethon considera că aceste teze distrugeau necesitatea lui Aristotel. Teodor de Gaza susține că nu trebuie să vorbim aici de o opoziție între cei doi filosofi în chestiunea necesității, în care, în realitate, ei sunt de acord. Aristotel, spune el, are dreptate să susțină că natura ca artă acționează mereu cu un scop anume, dar și mereu fără inteligență. Pentru adevăr, natura și arta operează, și nu acționează, și nu în operațiile, ci în faptele noastre intervine gândirea; deci, inteligența este străină de ceea ce produc arta și natura.

De Fato al lui Teodor de Gaza îi oferă ocazia lui Bessarion (născut la Trapezunt între 1389/1395) mort în Italia în 1472, fost arhiepiscop de Niceea și acum cardinal al Bisericii romane) să compună *De Natura et Arte.* Așa cum reușește să înglobeze atât de bine în el cele două genii – Răsăritul și Apusul –, încât pare a fi grec și latin deopotrivă, – *latinorum graecissimus et graecorum latinissimus* a fost numit de contemporanii lui, – Bessarion, la fel de bine, merge mai departe decât contemporanii lui în efortul de a realiza sinteza platonismului și a aristotelismului, pentru a

[1] *Ibid.*, 605 C, 617 B.

dovedi că cei doi filosofi sunt mereu de acord. Criticii disputei el îi opune critica împăcării. „Îl cultiv", spune el, „şi îl venerez pe Aristotel, îl iubesc pe Platon". Bessarion a ştiut să se menţină în limitele unei anumite imparţialităţi: „Sunt atât de îndepărtat, spune el, în a-l condamna pe Aristotel, încât mă voi strădui, atât cât depinde de mine, să dovedesc că aceşti filosofi sunt mereu în acord".[1] Ca atare, nu ne miră că îi reproşează cu fermitate lui Mihail Apostolios injuriile pe care le proferase împotriva lui Teodor de Gaza şi a lui Aristotel în lucrarea pe care o scrisese[2] cu cea mai blamabilă lipsă de echilibru a limbajului în scopul de a-l combate pe Teodor de Gaza. Îi aminteşte că nu aşa trebuie apărată o cauză bună[3] şi că, prin lucrarea sa *De Natura et Arte,* nu vine în ajutorul maestrului venerat, Plethon, ci al aristotelicianului Teodor de Gaza. Diferenţa, spune el, care există între cei doi filosofi în chestiunea dezbătută este puţin sensibilă. În loc să vorbim de o opoziţie, trebuie să spunem că fiecare dintre aceşti doi filosofi a văzut unul dintre aspectele adevărului şi că amândoi vorbesc cu dreptate şi cu înţelepciune.[4] Aristotel tratează despre fizică asemenea unui fizician, iar fizicianul nu trebuie să se ocupe, după el, decât de ceea ce vede, el nu va căuta o cauză a mişcării în afara obiectelor naturale. De aceea, Aristotel admite că natura are o cauză a mişcării ce o însufleţeşte, deci pasivă şi nu activă. Ca atare, el are dreptate când susţine că natura acţionează orbeşte. Platon, din contră, nu separă niciodată studiul naturii de cel al lucrurilor divine. Cauza mişcărilor naturii, conchide el, rezidă altundeva decât în ea însăşi; ca atare, nu putem cunoaşte natura fără studierea cauzei supreme şi divine de care depinde şi care o susţine.

---

[1] *De Natura et Arte,* cap. 6; cf. De acelaşi *In calomniatorem Platonis,* II, 2, II, 3 şi *P.G.,* 161, 689.

[2] *BZ.,* 38, 71-87; a se vedea şi cuvântarea sa funebră pentru Bessarion, *P.G.,* 161; fiul lui, Arsenios Apostolis (d. în 1535), a fost, ca şi tatăl lui, admirator al lui Platon.

[3] Mai, *Nova Patrum Bibliotheca,* t.VI, partea a II-a, p. 200-201.

[4] *De Natura et Arte,* cap. 4 şi 5.

Plecând de aici, Platon nu greşeşte când pune pe seama naturii planul raţiunii. Acest limbaj înţelept şi conciliant nu i-a plăcut lui Gheorghe de Trapezunt (d. în 1486), aristotelician convins, care, pentru a-i răspunde lui Bessarion, a compus un mic tratat intitulat *Dacă natura gândeşte.*

În aceeaşi epocă, în Bizanţ, a apărut o altă discuţie aprinsă despre sfârşitul vieţii *(de vitae termino)*, un subiect teologic despre care Răsăritul a vorbit atât de des şi care este foarte înrudit cu cel al necesităţii filosofice. Marcu al Efesului, Scholarios, Teofan al Mediei şi Amiroutzes au luat parte la aceasta. Marcu al Efesului (1391-1443), elev al lui Iosif Bryennios şi al lui Plethon, era în fruntea celor care refuzaseră să semneze actul de unire a Bisericilor[1] la Sinodul de la Florenţa; el a fost conducătorul facţiunii naţionaliste şi, asemenea lui Scholarios, succesorul său în fruntea acestui partid, credea că naţiunea trebuia să-şi aştepte salvarea care va veni din renaşterea ei morală, din ataşamentul faţă de ortodoxie. Eliberarea pe care occidentalii i-o promiteau naţiunii ar fi, spunea el ca adevărat elev al lui Bryennios, pierderea sa, deoarece i se cerea în schimb să-şi trădeze credinţa. Voluntar cum este, Marcu se opune oricărui determinism absolut, religios sau filosofic. Răutatea diavolului, spune acesta, este extremă şi absolută, cea a omului este relativă şi tranzitorie, aşa încât, după fiecare păcat, îi rămâne omului posibilitatea de se îmbunătăţi. La fel, în mica lui scriere *Despre sfârşitul vieţii*,[2] din cele două teze, cea a determinismului absolut şi cea a acţiunii legilor naturii independent de predestinarea divină, el o adoptă pe a doua, „pentru a nu spune", scrie el,[3] „că ceea ce este indeterminat de tot este determinat de Dumnezeu". În acelaşi spirit, el distinge în Dumnezeu preştiinţa de predestinare, prima fiind absolută, iar a doua fiind relativă. Doar ceea ce este conform voinţei divine este nu numai prevăzut, ci şi predeterminat de Dumnezeu. Ca atare, viaţa celor drepţi, a

---

[1] *P.G.*, 161, 112, 170, 727.

[2] Fr. Boissonade, *Anecdota nova*, 349-362; de asemenea, în *P.G.*, 160, 1193-1200.

[3] *Ibid*, 357.

prietenilor lui Dumnezeu, este prevăzută și predeterminată de Dumnezeu; acesta este cel mai bun dar și cea mai mare onoare care li se face. Vedem bine că Marcu al Efesului, urmând calea trasată de Cabasila, susține că doar omul drept și bun este cu adevărat liber, deoarece voința sa se identifică direct cu cea a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu se identifică, la rândul lui, cu binele. Despre Providență și predestinație, Scholarios a compus și cinci mici tratate, roade ale deplinei sale maturități, dintre care primul datează din anul 1459, iar al doilea este îndreptat împotriva interpretării lui Marcu al Efesului, fără a-l numi, și contra celei a lui Diodor de Tars, mult mai radicală decât cea a lui Marcu. Scholarios are darul de a escalada cu moderație și echilibru cele mai înalte vârfuri ale științei sacre. Spre deosebire de Marcu al Efesului, el revine la tradiția clasică a Bisericii Ortodoxe: Dumnezeu nu cunoaște numai totul de dinainte, ci și determină totul. Totul este stabilit de dinainte, nimic nu este lăsat la voia întâmplării. Acestei teze Scholarios îi aduce precizări importante. Când este vorba, susține el, de creaturile libere, prestiința precede predestinarea, care se împarte în predestinare propriu-zisă, cea care îi privește pe cei aleși, și în reprobare care îi privește pe ceilalți.[1] Pe de altă parte, predestinarea nu dăunează libertății umane, în momentul în care actul liber se produce în timp, și nici prestiința; căci orice inițiativă spre bine sau spre rău vine de la voința creată.[2] Scholarios scoate cu insistență în relief libertatea ființei create. Desigur, aceasta nu înseamnă că harul lui Dumnezeu nu este deloc indispensabil pentru a realiza binele. Când este vorba de bine, totul ne vine de la Dumnezeu, iar când este vorba de rău, este vorba de dispariția harului ce duce la săvârșirea faptelor rele.[3] În general, toate lucrurile sunt prevăzute și predeterminate de Dumnezeu așa cum ar trebui să se întâmple.[4]

---

[1] *Oeuvres complètes*, I, 436-437.

[2] *Ibid.*, I, 407, 28-30; 403, 15-16; 406, 437; III, 416.

[3] *Ibid.*, I, 402, 2 și urm.

[4] *Ibid.*, I, 408, 4-6.

Teofan al Mediei (d. în 1480), apărător și prieten al lui Scholarios, păstrează o atitudine asemănătoare în discuția pe care a avut-o cu Amiroutzes. Acesta crede că Providența divină nu este în mod absolut cauza a toate; există anumite lucruri, ca ciuma, care sunt cauzate de alte lucruri. Teofan nu admite o altă cauză. Dumnezeu, spune el, este cauza a toate prin Providența sa care dispune totul în vederea binelui, iar el nu este cauză pentru nimic, prin libertatea completă pe care o lasă întru totul voinței. Tendințele materialiste ale modernizanților, la care Teofan face aluzie în tratatul lui *Despre suflet*, în care se opune în principal teoriilor materialiste despre originea sufletului, au făcut necesară evidențierea naturii umane în ceea ce are ea moral, spiritual și divin. Aceasta este opera la care Marcu al Efesului, Scholarios și Teofan au lucrat cu atât de mult zel și înțelepciune.

Scholarios (mort probabil în 1468) este cu mult deasupra celorlalți doi. Om de mare deschidere, el este teolog și filosof pasionat și, în același timp, ultimul mare reprezentant al erudiției bizantine. Se deosebește în toate de Plethon și de Bessarion. Opune neoplatonismului lui Plethon aristotelismul tradiției bizantine, din abundență îmbogățit din scolastica occidentală, iar unionismului lui Bessarion îi opune un antiunionism intransigent. În teologie, el este un fervent partizan al lui Palama[1] și, în același timp, un mare admirator al lui Toma d'Aquino.[2] Cu el disputa isihastă sfârșește într-o discuție de înaltă ținută metafizică ce încearcă să definească raportul ce există între ființa lui Dumnezeu și lucrarea sa și cel care există între atribute, acestea fiind luate separat. Crezând că Duns Scotus și Palama au trăit în aceeași perioadă[3], de vreme ce seamănă unul cu celălalt, Scholarios își permite să introducă în sistemul palamit un adaos important care temperează distincția reală a lui Palama dintre ființă și lucrare. Lucrarea, spune

[1] *Oeuvres complètes*, III, 204-239.

[2] *Ibid.*, t. V și VI.

[2] *Ibid.*, VI, 281-285.

el, este formal finită, dar este în mod real infinită, deoarece are aceeași existență ca și ființa care este infinită.[1]

Cu Scholarios, influența scolasticii latine ajunge la maxim. Îl consideră pe Toma d'Aquino un excelent interpret al teologiei creștine și un συνόπτης, adică un spirit care a rezumat într-un tot ușor de înțeles diversele părți ale teologiei.[2] „Nu știu, spune el în altă parte,[3] dacă Toma d'Aquino are un discipol mai înflăcărat decât mine". Rezumatele din *Summa contra gentiles* și din *Summa theologica* ale lui Toma d'Aquino, pe care Scholarios ni le-a lăsat, se disting prin precizie, limpezime și spiritul sinoptic. Regăsim aceleași virtuți în traducerea tratatului *De ente et essentia* al aceluiași autor și în lungul comentariu pe care i l-a făcut.[4] Comentariul lui ne permite să vedem că erudiția sa nu se întinde doar în domeniul teologiei creștine, ci și în domeniul teologiei antice, unde dă mai ales dovadă de o cunoaștere profundă a lui Aristotel.

În filosofie, Scholarios merită atenția noastră în special pentru numeroasele lui comentarii la operele lui Aristotel și pentru nu mai puțin numeroasele adnotări la mai multe dintre lucrările aceluiași filosof.[5] Pentru comentariile sale, Scholarios a făcut apel la cei mai buni comentatori ai lui Aristotel, fără a-i uita pe filosofii latini Gilbert de la Porrée, Albert cel Mare, Toma d'Aquino,[6] cărora le urmează metoda, nici pe filosofii arabi, Averroes și Avicenna.[7] Dispunând de această bogată erudiție și de o gândire suficient de critică, Scholarios a putut să compună o operă care

---

[1] *Ibid.*, III, 226, 1, 5-8.

[2] *Ibid.*, V, 2, 10-11.

[3] *Ibid.*, VI, 179, 25.

[4] Scholarios este și traducătorul operei *Summulae Logicales* a lui Petrus Hispanus (*Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. de L.Petit, X. Siderides și M. Jugie, vol. VIII, p. 283-337, Paris, 1936) în trecut considerată opera lui Psellos pe care Petrus Hispanus ar fi tradus-o în latină (a se vedea C. Prantl, *Geschischte d. Logik im Abendlande*, II, 294, de la prima ediție).

[5] *Oeuvres complètes*, VII.

[6] *Ibid.*, VII, III.

[7] *Ibid.*, VII, 37.

o depășește în realitate pe cea a celor mai mulți dintre antecesorii săi bizantini, atât prin aprofundarea dificultăților pe care textul Stagiritului le prezintă, cât și prin claritatea și precizia expunerii. Mai trebuie adăugat, pentru a-i completa portretul, că Scholarios credea cu fermitate în autenticitatea oracolelor sibiline[1] și că avea încredere în predicțiile astrologilor despre sfârșitul lumii. Calculele lor bazate pe traiectoriile astrelor preziceau că distrugerea finală a lumii trebuie să aibă loc la sfârșitul mileniului al VII-lea.[2] Față de Plethon, care ne amintește atât de mult de Psellos, trebuie să mărturisim că descoperim în Scholarios un continuator, în formă exagerată, al lui Xiphilin.

Să revenim la controversa dintre aristotelicieni și platonicieni. Gheorghe de Trapezunt, pentru a-i răspunde lui Plethon, a scris *Comparația dintre Platon și Aristotel*,[3] o adunătură de injurii contra lui Platon, filosoful și omul, care îl determină pe Bessarion să-i apere atât pe Platon, cât și pe Plethon compunând capodopera sa *In Calomniatorem Platonis*, în patru cărți, care este rodul fecundei și activei sale retrageri la Tusculum (1464-1471). Această lucrare ține mai degrabă de istoria filosofiei: Bessarion a recurs aici nu numai la textele celor doi filosofi, ci și la tradiția comentatorilor lor păgâni, creștini (bizantini, latini) și arabi, vrând să fie un judecător precis și imparțial. Scrierile sale anterioare în relație cu teologia, arătaseră în el un teolog care urma tradiția scolastică. Bessarion recunoaște acum că Platon, animat de un suflu religios, este într-adevăr filosoful lumii de dincolo. El simte profund că filosofia lui Platon consolidează credințele, purifică sufletele și conduce spre Dumnezeu și nu mai suportă ca acest filosof să fie tratat ca unul suspect. Scopul lui este de a arăta „că există în Platon ceva ca o umbră a religiei noastre, pe care a datorat-o iluminărilor naturale... dar chiar și această umbră poate fi de un mare ajutor pentru omul care trece de la doctrina lui Platon la starea cea mai

---

[1] *Ibid.*, III, 284, 35 și urm.; 286, 30.

[2] *Ibid.*, III, 287, 8 și urm..

[3] *Venetiis* 1523; pentru scrierile sale teologice, a se vedea *P. G.*, 161, 770 și urm.

desăvârşită din religia noastră. În acest mod, din scrierile lui Platon vedem născându-se, ca şi cum ar ţâşni, câteva dintre principiile adevăratei teologii".[1] Înainte de a respinge scrierea lui Gheorghe de Trapezunt, Bessarion se vede obligat să reia unul câte unul silogismele calomniatorului. Analiza savantă pe care o face acestora îl ajută să ajungă la concluzia că dacă vom căuta la filosofii păgâni dovezi care să întărească adevărul creştin, atunci vom găsi mult mai multe la Platon decât la Aristotel. Bessarion nu face, în realitate, decât să reia teza lui Psellos, dar o amplifică într-un mod remarcabil. Dacă scrierea sa nu are nimic nou pentru bizantini, ea este total nouă pentru occidentali, care nu îl cunoşteau pe Platon şi care îl cunoşteau destul de puţin pe Aristotel. Într-adevăr, acestora le adresează Bessarion lucrarea sa. De aceea, el face adeseori apel la Părinţii latini ai Bisericii, de fiecare dată când poate să preia de la ei argumente în favoarea tezei sale. Opera lui a avut un imens răsunet. Ea l-a descoperit pe Platon lumii apusene, i-a conferit dreptul de cetăţean al Romei şi l-a făcut să fie acceptat de papi, deoarece ea aducea dovada că niciuna dintre doctrinele platonice nu era contrară ortodoxiei. După publicarea lucrării *In Calumniatorem*, italienii vor rivaliza în zel cu grecii în studiul şi meditaţia asupra [operei] lui Platon. Contribuţia lui Bessarion la renaşterea platonismului în Occidentul latin nu este, ca atare, mai mică decât cea a lui Plethon. Înainte de a putea să fie înţeleasă mai în profunzime gândirea filosofică a lui Platon, trebuia să existe convingerea că era permis a fi citit, că nu era un inamic al religiei. Deci nu este nimic de mirare când se examinează mai întâi teologul din Platon.

Cu totul alta a fost atitudinea profesorului lui Bessarion, Plethon, în tratatul lui, *Despre legi*, care a fost ars de Scholarios înainte de a fi publicat şi care ni s-a păstrat doar fragmentar. Platonismul său îl împinge pe Plethon la negarea cea mai categorică a creştinismului.[2] Trebuie notat, la început, că Plethon, deşi crede

---

[1] *In calomniatorem Platonis*, II, 1; traducerea este preluată din H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, p. 355.

[2] *Traité des lois*, ed. Alexandre, p. 35 şi urm., 126, 256 şi urm.

că „raționamentele bine deduse învață clar adevărul despre obiectele examinate, oferindu-se ele însele unei discuții critice atente și îndreptându-i pe cei din urmă ca și pe cei dintâi spre o știință personală, și nu spre una de împrumut",[1] nu a mers prea mult pe această cale. Expunerea sa este dogmatică; Plethon prezintă adevărul, legiferează în funcție de el, nu îl dovedește. Acesta ne permite să vedem sau să ghicim inspirația sa, izvoarele și chiar originalitatea sa, dar foarte rar drumul pe care l-a urmat gândirea lui pentru a ajunge aici. El presupune că noi îl cunoaștem; este ca și cum, stabilind deja partea teoretică a doctrinei sale, el ar deduce acum consecințele, legile, partea practică. Avem de-a face mai degrabă cu credinciosul care își exprimă credința decât cu filosoful care caută adevărul. A descoperit substanța credinței sale în neoplatonism și în misticismul sincretic al alexandrinilor; ceea ce îi aparține este modul în care dezvoltă ici și colo unele idei creștine. Că inspirația sa este esențial practică, el ne spune în termenii următori: „... luând ca principii ideile și descoperirile făcute în mod obișnuit de zei tuturor oamenilor în privința naturii divine, sau cel puțin ideile celor mai mulți și mai virtuoși, vom fi pătrunși puternic de acestea; apoi, prin raționamente riguroase, trăgând din aceste principii consecințele pentru care înțelepții ne vor deschide calea, cu ajutorul zeilor, nu vom putea avea decât cea mai bună opinie despre orice lucru".[2]

Din primele rânduri, Plethon prezintă planul și scopul tratatului său, un plan foarte larg ce cuprinde un cod complet de reforme sociale, politice, morale și religioase și un plan mai mult practic: să-i asigure omului soarta cea mai bună, cea mai frumoasă și, de asemenea, cea mai fericită posibilă.[3] Dar pentru a ști ce avem cel mai bine de făcut și pentru a cunoaște cum trebuie să ne folosim facultățile, trebuie mai întâi să examinăm „ceea ce este

---

[1] *Op. cit.*, 36; traducerea fragmentului și a celor care urmează sunt preluate din A. Pelissier, *ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 16.

omul, care este natura sa, care sunt facultăţile sale".[1] Or, „este imposibil să ştim bine ce este omul, dacă nu am început prin a studia în profunzime natura lucrurilor şi dacă nu am recunoscut care este primul principiu, care sunt fiinţele din al doilea, al treilea şi din ultimul ordin, care sunt atributele proprii fiecăreia dintre aceste fiinţe. După ce le-am examinat pe toate, vom putea, în mod legitim, să studiem omul în centrul acestora, să căutăm care sunt fiinţele de care el se apropie şi în ce mod se realizează aceasta, care sunt cele de care el se îndepărtează şi în ce măsură, care sunt elementele din care el a fost format; în sfârşit, dată fiind natura sa, vom putea să studiem care este puterea sa".[2] Un pasaj foarte explicit. Omul ocupă un anumit loc în ierarhia fiinţelor, care îi condiţionează şi îi explică natura. Aflarea locului rezervat omului şi urmarea poruncilor ce decurg de aici, iată ceea ce ne asigură fericirea: atitudine profund stoică.

Universul lui Plethon se compune dintr-un ansamblu de fiinţe divine şi non-divine, primele fiind pure inteligenţe ce locuiesc mai sus de cer, iar celelalte, locuind în cer, sunt formate dintr-un suflet şi dintr-un trup, sau doar dintr-un trup. Tot acest univers emană într-o mişcare descendentă din gândirea lui Zeus, marele zeu, primul principiu, şi îi este coetern, căci el purcede din el avându-l drept cauză, şi nu în timp. Pe de altă parte, gândirea dar şi voinţa lui Zeus, cele care au pus universul în ordine, sunt de asemenea o lege coeternă, pe care el nu o poate schimba, şi care, în consecinţă, este pentru el o necesitate, cea mai mare dintre necesităţi.[3] De aici rezultă dogma fatalismului care este fundamentală în sistemul lui Plethon. Totul este în relaţie cu voinţa lui Zeus cel suprem, dar prin legăturile inflexibile[4] ale sorţii*. Un

[1] *Ibid.*, p. 22.

[2] *Ibid.*, p. 22.

[3] *Ibid.*, 66; 74.

[4] *Ibid.*, p. 65 şi urm.

* Soarta este, de fapt, personificată prin Heimarmene, aşa cum apare şi în textul original (n. tr.).

determinism absolut conduce universul lui Plethon. Dacă adevărul nu ar fi fix, preştiinţa ar fi imposibilă pentru oameni şi chiar pentru zei; a le refuza zeilor preştiinţa şi predeterminarea înseamnă a le refuza chiar şi cunoaşterea lumii pe care au creat-o.[1] Partea metafizică a sistemului lui Plethon se descoperă sub aspectele unei cosmogonii antice, clasând diferitele naturi ale fiinţelor în funcţie de ordinea apariţiei lor. De la Zeus, tatăl tuturor, trecem la zeii inferiori, împărţiţi în mai multe categorii, apoi la celelalte substanţe imateriale, apoi la lucrurile corporale. Cu ajutorul numelor zeilor din Olimp, pe care Plethon le dă primului principiu şi zeilor inferiori, el desemnează fiinţa şi legile sale, adică esenţa, originea, asemănarea şi distincţia dintre fiinţe. Pe măsură ce coborâm pe scara apariţiei fiinţelor, începând de la Zeus, remarcăm faptul că atribuţiile lor sunt din ce în ce mai puţin generale: astfel, Poseidon, cel dintâi şi cel mai puternic fiu al lui Zeus, care ne aminteşte uneori de Iisus,[2] conduce ceea ce este creat şi universul, în timp ce fraţii lui, zeii de rangul al doilea, dirijează elementele sau doar un element anume. Este o regulă care domină toată clasificarea cosmogonică a lui Plethon, cea a degradării succesive[3] şi care ne lasă să vedem în acest filosof un realist în cel mai mare grad, în sensul pe care Evul Mediu îl dădea acestui termen. Fiinţa cea mai reală este pentru Plethon fiinţa cea mai generală, Zeus. Generalul nu este pentru Plethon o abstracţiune aşa cum era pentru nominalişti, ci un concret general care adună în sine toate fiinţele particulare. S-ar putea spune că zeii lui Plethon sunt ca ideile lui Platon, imagini preexistente ale realităţilor concrete: în Poseidon există specia, finalitatea şi frumosul, iar Hera stăpâneşte peste număr şi peste multiplicarea fiinţelor. Este ceea ce par să însemne aceste cuvinte ale lui Plethon conform cărora filosofia ne-a făcut să le recunoaştem existenţa.[4] Dar, cum pe de o parte

---

[1] *Ibid.*, p. 68, 65 şi urm.

[2] *Ibid.*, 46;157 şi urm.

[3] *Ibid.*, 158 şi urm.;164 Comp. Proclus, *Elémentes de théologie.*

[4] *Ibid.*, 32,130.

corespund unor idei filosofice, zeii lui Plethon nu sunt numai abstracţiuni, ei au individualitatea lor, sunt persoane, şi nu idei. Este ceea ce face din filosofia lui Plethon o religie, iar din autorul ei un fondator de religie, care, după exemplul lui Iamblichus şi al lui Proclus, prescrie în detaliu adorarea, cultul şi sacrificiile care trebuie oferite zeilor. „Oamenii, spune Plethon,[1] au opinii foarte diverse despre divinitate... În ceea ce mă priveşte, eu rămân legat de doctrina pe care o ştiu a fi cea mai bună, cea a lui Zoroastru, profesată şi de Pitagora, şi de Platon; ea este cea mai importantă dintre toate celelalte prin exactitate, iar, în plus, ea este la noi, naţională." Aceeaşi grijă de a asigura sistemului său un caracter foarte naţional, moştenit de la generaţii care nu mai sunt, îl determină să îşi numească zeii după numele zeilor din Olimp.[2] Prin dorinţa sa de a fi în totalitate grec, Plethon împinge la extrem umanismul Renaşterii.

După demoni sau genii, ultimii dintre zei, ieşim din sfera lor şi intrăm într-o zonă intermediară care este formată numai din sufletul omenesc. Sufletul se află la mijloc între zei şi fiinţele fără raţiune; el este raţional exclus ca zeii şi nemuritor şi imaterial ca ei. Totuşi, el nu este Dumnezeu, căci este supus greşelii şi păcătos. Această idee platonică după care omul este înrudit cu zeii eterni[3] se află la baza antropologiei plethoniene. Pentru zei nu există preocupare mai importantă decât contemplarea fiinţelor, al cărei act principal este cunoaşterea lui Zeus. Şi omul se asociază la această contemplare a fiinţelor şi participă chiar la cunoaşterea lui Zeus, ultima limită la care zeii înşişi pot ajunge.[4] Este de la sine înţeles că din cele două naturi din care omul este compus, una animală şi muritoare, iar cealaltă nemuritoare şi asemănătoare celei a zeilor, cea care va fi baza vieţii care vrea să realizeze fericirea supremă va fi natura nemuritoare. Omul se va

[1] *Ibid.*, 256.
[2] *Ibid.*, 242.
[3] *Ibid.*, 246.
[4] *Ibid.*

străduí din plin să fie o imagine, pe cât de perfect posibilă, a zeilor. Activitatea intelectuală, viața religioasă, morală și politică, totul până la reformele sociale, își vor găsi ritmul, punctul de plecare și finalitatea în înrudirea omului cu zeii. Astfel, pentru a fi bun, trebuie imitată bunătatea zeilor; din aceeași cauză, cea mai bună formă de Stat este monarhia.[1] Totul în om, inclusiv facultățile corpului, slujește părții nemuritoare și dominante și pare a fi creat în acest scop.[2] Antropologia lui Plethon are, ca atare, un caracter evident cosmogonic și teocratic. Ideea datoriei morale este întemeiată pe necesitatea de a se ajunge la asemănarea cu zeii, și aceasta pentru a menține rangul care îi este atribuit omului, intermediar între zei și creaturile fără rațiune. Scholarios zice despre Plethon[3] că acesta respingea ca erori stările extatice și revelațiile și susținea că doar rațiunea prin intermediul filosofiei găsește adevărul. După cum vedem, adevărul la care Plethon a fost condus prin rațiunea filosofică, în ciuda extremului său idealism, nu depășește stadiul unei cosmologii descriptive și rămâne mai degrabă străin de reflecția filosofică ce face din gândirea umană o activitate autonomă.

Considerăm potrivit pentru a completa tabloul umanismului bizantin din secolul al XV-lea să precizăm dialogurile pe care le-a compus un autor total necunoscut numit Kotrarios sau Kotronis prin imitarea lui Platon. Dialogurile sale poartă titlurile următoare: *Hermodotos sau despre frumos, Mousokles sau despre cea mai bună viață, Hermippos sau despre astrologie.*[4]

---

[1] *Ibid.*, 186.

[2] *Ibid.*, 188 și urm..

[3] *Ibid.*, 292 și urm.

[4] Primele două au fost editate de A. Eltern, iar al treilea de Kroll și Viereck.

BIBLIOGRAFIE

I

Diehl Charles, La renaissance de l'art byzantin au XIVe siècle, în: *B.*, 2, p. 299-316.

Gilson Étienne, *La philosophie au Moyen Age, de Scot Erigène à* S. *Bonaventure*, Paris, 1922, Payot, p. 160.

Papadopoulos I.-P., Lettres de Grégoire Chioniadès, dans l'*Anniversaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Thessalonique*, 1927, I, p. 151-222 (în greacă).

II
TEXTE

Gheorghe Akropolites, *Opera recensuit*, Augustus Heisenberg, Lipsiae, vol. II. Despre purcederea Sfântului Duh, în *La bibliothèque ecclésiastique* a lui A. Demetracopoulos p. 395-410.

Anonim, în: *Diophanti opera*, ed. P. Tannery, 2, 73-77.

Blemmydes Nichifor:

Autobiographie et poésies, ed. de Aug. Heisenberg, Leipzig, 1896. *P.G.*, 142, 527-1634 (scrieri teologice, statuia regală, *Epitome logica*, *Epitome physica* etc.), *Cuvântare despre suflet; Cuvântare despre trup*, Leipzig, 1784. *Scrieri geografice*, *Müller Geographici Graeci minores* II, 459-470. *Chrysopée*, în colecția vechilor alchimiști greci, M. Berthelot – Ch. Em. Ruelle, Paris, 1888, p. 452-459. Despre datorii: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, II, 609-670; cf. *P.G.*, 142, 611-674.

Chioniades Gregorios, astronomul, Ἐπιστολαί, ed. J. B. Papadopoulos, 1929, Tesalonic.

Chrysoccoces Gheorghe, Prefață la *Sintaxă* în: *Sp. Lambros* Νέος Ἑλληνομνήμυν, t. 15 (1921), p. 332-336.

Chumnos Nichifor:

Scrisori către filosoful Iosif, publicate de M. Treu, *BZ.*, 8. Pentru scrierile sale a se vedea: Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca*, t. 1, p. 293-312, t. 2,

p. 137-187, t. 3, 356-408, t. 5, p. 183-350 și *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 1-201. *P.G.*, 140, 1397-1526 (scrieri teologice) și *Plotini, opera omnia*, ed. 6, Fr. Creuzer, II, 1413-1447.

Nichifor Gregoras:

Scrisori către filosoful Iosif, *BZ.*, 8, p. 55-64. *Correspondance de Nicéphore Grégoras, ed.* VI; Guilland R., Paris, 1927. *Histoire*, ed. VI, Boivin, Bonn, și în *P.G.* 148 și 149, unde se află și comentariul visurilor lui Synesios și Florentios sau despre știință, ed. A. Jahn în: *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik, Supplementband*, t. X (1884), p. 485-536. Philomathes ou des hableurs, ed. de Steph. Bezdeki, în *Ephemeris Dacoromana*.

II (1924), p. 356-364.

Iosif Filosoful:

Ch. Walz, *Rhetores graeci* (1834), p. 465-569.

Lascaris Teodor II :

Epistulae, ed. N. Festa (1898). *Șase cuvântări despre comuniunea naturală*, *P.G.*, 140, 764-770; 1267-1396.

Meliteniotes Teodor :

Extrase din Astronomia sa în *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, ed. Franc. Cumont și Franc. Boll., t. V, p. 133-147 (Bruxelles, 1904), și în: P. *G.*, 149, 988-1001.

Metochites Teodor:

Prefața *Astronomiei* sale a fost publicată de C. Sathas, *op. cit.*, I, p. LXXXV-CXI; *ibid.*, p. 139-195; alte scrieri: *Miscellanee*, ed. Chr. G. Müller - Th. Kiessling, Leipzig, 1821.

Pachymeres Gheorghe:

In universam fere Aristotelis philosophiam epitome conversa a D. Philippo Becchio, Basel, 1560. Doar o parte, *epitome logica*, a fost publicată în original la Paris (1548 și 1581) și la Oxford (1669). Părți în: *Opera*

Aristotelis, nova editio, Is. Casauboni, t. I, p. 745-752 (1590). *Despre cele şase definiţii ale filosofiei,* Veneţia (1532). Parafraza operelor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul în P. *G.*, t. 3 at t. 4 ; alte scrieri, *ibid.*, 143, 407 şi urm. Şi 144, 930. Exerciţii retorice în: Walz, *Rhetores graeci*, I, 549-596. Parafraza primei cărţi a lui Diofant în: *Diophanti opera omnia*, ed. P. Tannery, 2, 78-122. Tratat de armonie, ed. Vincent în: *Notices et extraits des manuscrits*, t. 16, 2, p. 401-553.

Pediasimos Ioan:

In Aristotelis Analytica scolia selecta, ed. De Falco, Napoli, 1926. *Libellum de partu septemestri ac novemmestri nondum editum,* ed. De Falco, Napoli, 1923 şi de Fr. Cumont, Bruxelles.

Planudes Maxim:

Das Rechenbuch des Maximus Planudes, ed. de C. J. Gerhardt, Halle, 1865. *Scholia in Diophantum,* libr. I şi II, ed. P. Tannery *(Diophanti opera omnia),* II, 125-255; traducere franceză de Paul Van Ecke, Bruges, 1926. Alte scrieri în *P. G.*, 147, 985-1878 şi 161, 309 şi urm.

Sofonie:

Commentaria in Aristotelem, de M. Hayduck în seria Academiei din Berlin, t. XXVII, I.

LITERATURĂ

De Falco Vittorio, Altri scolii di Giovanni Pediasimo agli analytici, *BZ.*, 28, 251-269.

Draeseke Johannes, 1. Theodoros Laskaris, *BZ.* 3, 498-515; 2. Zum Philosophen Joseph, *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie,* 42 (1899), 612-620.

Grumel V., Nicephore Blemmyde, în: *DTC.*, II, 441-445.

Guilland R., 1. *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre,* Paris, 1926; 2. Les poésies inédites de Théodore Metochite, *B.*, 3, 265-302.

Iorga N., Nicéphore Grégoras, *B.*, 2, 293-296.

Karapiperis M. N., *Nichifor Blemmydes ca pedagog şi institutor,* Ierusalim, 1921, p. 96, în greacă.

Lampsides U., Georges Chrysoccocis le médecin et son oeuvre, *BZ.,* 38, 312-322.

Laurent V., Grégoras Nicéphore, *DTC,* XI, 455-467.

Papadopoulos J. B., *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée,* Paris, 1908.

Rackl M., Die griechische Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin, *BZ.,* 24, 48-60.

Ruelle Ch.-Em., Două fragmente inedite din George Pachymeres, *AEG.,* 1873, p. 158-187.

Stephanides M. K., 1. Matematica în Bizanţ, in Ἀθηνᾶ, 35, 206-218; 2. Ştiinţele fizice în Bizanţ în: Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος, 1924, p. 269-280, ambele în limba greacă.

Treu M., Der Philosoph Joseph, BZ. 8, 1-64.

Usener., 1. *Ad historiam astronomiae symbola,* Bonnae, 1876; 2. *Kleine Schrijten,* III (1914), p. 323-371.

Valdenberg Vl., Notes sur l'oraison funèbre de G. Acropolite, *BZ., 30,* 91-95.

III
TEXTE

Achindinos:

P. G., 148, 68 şi urm.; *Ibid.,* 84 şi urm.; *P.G.,* 150, 844-861 ; *P.G.,* 151, 1192-1242.

Varlaam:

P. G., 151, 1249-1256, catalog al operelor inedite. *P.G.,* 151, 1256-1342, capete teologice, *P.G.,* 151, 1341-1364, *Ethica secundum Stoicos.* J. Cantacuzène, *Histori,* ed. de Bonn, I, 543-557, 3, 171-184, Gregoras şi Varlaam, opt scrisori, ed. G. Schiro, in: *L'Archivio storico per la Calabria e la Lucania,* Roma, 1931, 1932, 1935, 1936, 1938. Comentarii la cartea a II-a a lui Euclid, în: *Euclidis opera omnia,* V, Lipsiae, 1888, p. 725-738. *Logistică,* în: 6 cărţi, Strasbourg, 1592.

Cabasila Nicolae:
P.G., 150, 368-492, Interpretarea Liturghiei. *Ibid.*, 493-727, Viaţa în Iisus: *Ibid.*, 727 şi urm., alte scrieri, scrisori: Boissonade Fr., *Anecdota nova*, p. 326-327, şi p. 399 şi în: Φιλολογικός Σύλλογος, Constantinopol, anexă paleografică din tom XVI, p. 47-48.

Cantacuzino Ioan:
Istoria, Bonn. *P.G.*, 154, 693 şi urm.

Cantacuzino Matei:
1. Despre utilitatea ştiinţei; 2. Despre cele trei facultăţi ale sufletului, publicate de J. Sakkelion, în: Παρνασσὸς, t. 11 (1887), p. 264-284.

Kydones Dimitrie:
Despre frica de moarte, Leipzig, Teubner, 1901. Scrieri teologice, discursuri, scrisoarea către Varlaam, traduceri etc., *P.G.*, 154, 836 şi urm., 151, 693 şi urm., 1283 şi urm., şi vol. 161, 312. *Correspondance*, ed. Giuseppe Cammelli, Paris, *Les belles lettres*, 1930. *Ad Ioannem Cantacuzenum imperatorem, oratio* I, publicată de Giuseppe Cammelli, în: *BNJ., III, 67-77. Sententiae variae, ibid.*, V, 48-57, publ. de G. Cammelli.

Grigorie Sinaitul :
Scrieri ascetice în: *P.G.*, 150, 1240-1336.

Nichifor Monahul:
Metoda rugăciunii isihaste în: *P.G.*, 147, 945-965. A se vedea şi scrierile analoge ale lui Ignaţiu şi Calist Xanthopoulos în: *P.G.*, 147, 635-812.

Palama Grigorie :
Scrieri teologice în: P. *G.*, vol. 150 şi 151. *Douăzeci şi două de cuvântări*, ed. Sophoclés, Atena, 1861. *Patruzeci şi unu de discursuri;* ed. din Ierusalim, 1857. Discursul antieretic publicat de Greg. Papamihael, în: Ἐκκλησιαστικός Φάρος, XIII, p. 42-52, 245-255, 464-476. Scrisoarea către Achindin, *Ibid.*, XII, 377-381.

LITERATURĂ

Draeseke J., Zum Hesychastenstreit, în: *Zeitschrift f. wissenschaft. Theologie*, 42. (1899), p. 427-436.

Gass W., *Die Mystik des Cabasilas Nikolaus vom Leben in Christo*, Neue Titel-Ausgabe von M. Heinze, Leipzig, 1899.

Gass-Meyer, Cabasilas Nikolaus, în: *Realencyklopādie f. Protestantische Theologie und Kirche*, IX, 667-670.

Gravillard Jean, Les influences latines dans l'oeuvre théologique de Manuel Calecas, *EOR.*,37, 36-52.

Gouillard J., Autour du palamisme, *EOR.*, 37, 424-464.

Guillard R., La correspondance inedite de Nicolas Cabasilas, *BZ.*, 30, 96-102.

Hagistavros Themistocle, *Disputele contra isihaştilor şi contra doctrinei lor*, Leipzig, 1905, p. 202, în greacă.

M. Jugie, 1. Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, *EOR.*, 27, p. 385-403; 2. Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes. *EOR.*, 30, 179-185; 3. Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison, *EOR.*, 35, 409-412; 4. La controverse palamite (1346-1368). Les faits et les documents conciliaires, *EOR.*, 30, 397-421.

Kastanas Th., *Sfântul Grigorie Palama şi mistica isihaştilor*, Tesalonic, 1939, p. 40, în greacă.

E. Marin, *Acindynos*, *DTC*, I, 311-312.

Nolhac P. De., Pétrarque et Barlaam, *REG.*, 5 (1892), p. 94-99.

Palmiere A., Cydonius, *DTC.*, III, 2454-2458.

Papamihael Greg., *Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscop de Tesalonic*, Alexandria, 1911, în greacă.

Parisot V., *Cantacuzène, homme d'Etat et historien*, Paris, 1845.

Rackle M., *Die griech. Augustinus Übersetzungen*, Miscellanae, Fr. Ehrle I, R, 1924, p. 1-38.

Salaville S., 1. Le traité du mépris de la mort de Démétrios Cydones, tradus în franceză de Menard în 1686, *EOR.*, 22, 26-49; 2. Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas, *EOR.*, 35, 421-427; 3. Le

Christocentrisme de Nicolas Cabasilas, *EOR.*, 35, 129-167; 4. Une prière inédite de Nicolas Cabasilas, *EOR.*, 35, 43-50.

Stăniloae D., *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 249.

Tafrali O., *Thessalonique au XIV^e siècle*, Paris, 1913.

Vernet F., Cabasilas Nicolas, *DTC.*, II, partea a II-a, 1292-1295.

IV
TEXTE

Bessarion:

Scrieri teologice și altele, *P.G.*, 161, 11-745. *In calomniatorem Platonis de Natura et Arte*, ed. Mohler L., Paderborn, Schoening, 1927, in-8°, VIII, 636 p.

Marcu al Efesului :

P.G., 160, 16-20, 529-533, 536 și urm., 1080-1111, 1164-1200 și vol. 161, 12-244, cea mai mare parte dintre scrierile sale teologice și filosofice publicate.

Plethon (Gemistos) Georgios:

Traité des Lois, ed. Alexandre C., Paris, 1858, urmat de douăzeci de alte texte, toate celelalte scrieri cu conținut filosofic sau teologic în *P.G.*, 160 și 161.

Scholarios Ghenadie :

Oeuvres complètes, publiées par L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, în 8 volume, Paris, 1928-1937.

Teofan de Media:

Corespondența cu Amiroutzes, publicată de Papadopoulos Kerameus și Mgr. S. Eustratides în Anexa la vol. 15-17 (1884) din: Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως, p. 23-29, reeditare în Ἑλληνομνήων, X, 1913. *Traité de l'ame*, publicat de Hadgi

Nikos, Leipzig, 1784. *Traité de la Providence*, publicat de Mgr S. Eustratides.

LITERATURĂ

Danielidès Dem., *Societatea și economia neogreacă*, Atena, 1934, p. 281, în greacă.

Diamantopoulos Ad., *Marcu al Efesului și Conciliul de la Florența*, Atena, 1899, p. 269, în greacă.

Draeseke Johannes, Zu Georgios Scholarios, *BZ.*, 4, 561-580 Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439, *BZ.*, 5, 572-586.

Gass W. F. H. J., *Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters: Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau, 1844, I, II.

Grumel V., Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine, *EOR.*, 34, 84-97.

Jugie M., 1. Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin, *Mélanges Mandonnet*, t. XIII, p. 423-440; 2. La date de la mort de Pléthon, *EOR.*, l 34, 160-162.

Kazazis Nic., *G. G. Plethon și ideile sociale din epoca Renașterii*, Atena, 1903, p. 48, în greacă.

Kalogeras N., *Marcu al Efesului și cardinalul Bessarion*, Atena, 1893, p. 132, în greacă.

Kannellos A. *Despre Bessarion ca filosof*, Atena, p. 47, în greacă.

Karabassis A., *Sistemul filosofic al lui Plethon*, Candia, Creta, 1910, p. 84, în greacă.

Mamalakis Jean., *Georgios Gemistos Plethon*, Atena, 1939, p. 269, în greacă.

Masai Fr., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

Mohler Ludwig, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, I. Band, *Darstellung*, Paderborn, F. Schöning, 1923, VIII-432 p.

Shultze F., *Geschichte der Philosophie der Renaissance.* I: *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874.

Stéphanou E., 1. Théophane de Médie, opuscules philosophiques, *EOR.*, 31., 165-176; 2. Etudes récentes sur Pléthon, *EOR.*, 207-217; 3. Pléthon, *DTC.*, XII, 2393-2404.

Stephanides Demostene. – G.G. Plethon şi locul său în economia socială, în: Ἐπιθεώρησις κοινωνικῆς καὶ δημοσίας οἰκονομίας; Atena, 1940, 393-416, în greacă.

Taeschner F., 1. Georgios Gemistos Plethon, în: *Islam*, 18 (1926), p. 236-243; 2. Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance, *NGJ*, 8, 100-113.

Taylor J. W., 1. Bessarion the mediator, extracted from *The transactions of the American philological Association*, vol. LV, 1924, p. 120-127; 2. Gemistus Pletho as a moral philosopher, *ibid.*, 1920, p. 81-100; 3. *Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*, University of Chicago, 1921, VII, 100 p.; 4. A misunderstood Tract by Theodore Gaza, *AGPH.*, 33, 150-155; 5. *Theodore Gaza's de Fato*, University of Toronto, 1925, 20 p.; 6. More light on Theodore Gaza's *de Fato*, în: *Classical philology*, 21, 333-340.

Tozer H., A Byzantine reformer (Gemistus Plethon), *Journal of Hellenic studies*, VII, 1886, 353-380.

Vast Henri, *Le cardinal Bessarion*, 1403-1472. *Étude sur la chrétienté à la Renaissance vers le milieu du XVe siècle*, Paris, 1878, 472 p.

CAPITOLUL VI

BIZANŢ DUPĂ BIZANŢ

„Filosofia medievală", scrie Michel Souriau, este dublă, după cum tot Evul Mediu este dublu, sfâşiat între civilizaţia ce se năştea şi Bizanţul îmbătrânit. Iar, la sfârşit, Bizanţul va pieri".[1] Este evident că M. Souriau înţelege prin acestea că Bizanţul a murit, nu numai ca Imperiu, ci, mai mult, ca civilizaţie. Istoricii au insistat până acum mai degrabă pe rolul de mediator pe care îl juca Bizanţul. Prin Bizanţ, spunea A. Rambaud, ideile şi ştiinţele persanilor, ale arabilor şi ale chinezilor au putut să treacă în Europa. Din secolul al V-lea până în secolul al XV-lea niciun alt popor nu a avut o misiune istorică mai înaltă decât greco-romanii din Constantinopol. Se recunoaşte de asemenea că Bizanţul a păstrat autorii clasici şi că a ştiut înainte de căderea sa cum să-i transmită occidentalilor. M. Souriau numeşte umanismul său ultima fantomă bizantină.[2] Credem că în paginile care preced, am putut arăta, desigur nu cu perfecţiunea dorită, că Bizanţul nu este doar un mediator. El şi-a creat în domeniul

[1] În: *RM*, 39, p. 364.

[2] *Ibid.*

gândirii, care ne interesează aici, propria sa fizionomie, o fizionomie bogată în nuanţe teologice şi propriu-zis filosofice. Nu a fost încă evaluat la adevărata valoare, multe texte fiind inedite, cât de mult acest Bizanţ a contribuit la formarea filosofiei arabe şi la cea a scolasticii occidentale. Totul ne conduce la credinţa că rolul gândirii bizantine este departe de a fi fost nesemnificativ. Suntem mai informaţi în privinţa rolului important pe care el l-a jucat în pregătirea şi înflorirea Renaşterii, în special a Renaşterii italiene. Dar ceea ce la prima vedere poate părea surprinzător şi care nu este decât dovada incontestabilă a forţei vitale a Bizanţului spiritual, este că acest Bizanţ nu a pierit, aşa cum spune Michel Souriau. El continuă să existe şi azi, are încă forţa de a fasona şi de a modela civilizaţia mai multor popoare, popoarele ortodoxe. După disoluţia Imperiului Bizantin, Biserica greacă ortodoxă a avut misiunea de a continua tradiţiile spirituale ale Bizanţului; ea este cea care, într-adevăr, a conservat limba şi cultura elenice, a participat la păstrarea la toate popoarele ocupate de turci a conştiinţei naţionalităţii lor. Bizanţul învins i-a influenţat chiar şi pe învingătorii săi, care şi-au organizat Imperiul după modelul lui. Influenţa lui s-a întins mult mai departe decât limitele Imperiului turcesc. Ceea ce Roma a fost în Evul Mediu pentru lumea apuseană şi germanică, Bizanţul a fost pentru lumea greacă, slavă şi orientală. El a fost marele educator, marele iniţiator, care le-a adus tuturor religia şi mai multor popoare chiar şi civilizaţia. Spiritul pe care li l-a transmis, i-a infuzat profund, le-a cuprins puternic sufletul şi îi conduce şi azi, în acelaşi sens şi în aceeaşi măsură în care Roma papilor guvernează lumea catolică. Chiar mai mult poate, căci Bizanţul nu reprezintă pentru ei doar tradiţia religioasă. Marele prinţ al Moscovei, Ivan al III-lea, s-a proclamat în mod clar în 1472 moştenitor al împăraţilor greci şi a vrut ca a sa capitală să îi succeadă Bizanţului. Rusia ţarilor, formată de Bizanţ, s-a străduit să fie până în zorii secolului XX în toate manifestările vieţii sale o fidelă imagine a Bizanţului dispărut.

Am spus la început[1] că perioada bizantină prezintă un interes considerabil pentru înțelegerea evoluției gândirii occidentale. Trebuie să adăugăm acum că fără studierea Bizanțului este total imposibil să cercetăm cu atenție în aspirațiile sale cele mai intime și cele mai esențiale sufletul neo-grec, sufletul slav, sufletul tuturor popoarelor ortodoxe, chiar al țărilor care par a fi cele mai opuse unei influențe grecești. Acestui suflet frământat de cel mai puternic sentiment al păcatului și al imperfecțiunii umane și, în același timp, plin de setea de a-și găsi eliberarea în perfecțiune, Dostoievski i-a dat, prin opera sa genială, cea mai potrivită expresie. Filosoful rus Kirejevskij spunea în secolul al XIX-lea că în filosofia bizantină se află cunoașterea perfectă a adevărului.[2] Filosofia slavă, mai adăuga acesta, se va baza în viitor pe autorii bisericești ai Bizanțului. Este ceea ce a încercat în zilele noastre filosoful rus N. Berdiaev într-o sinteză filosofică ce își propune să înțeleagă omul în toată spiritualitatea sa, dincolo de orice naturalism. Iar această spiritualitate, ne dăm seama imediat, este spiritualitatea bizantină. La contactul său cu lumea occidentală, lumea ortodoxă, moștenitoarea tradiției bizantine, s-a aflat deseori în fața crudei dileme a alegerii. Peste tot au avut loc dezbateri aprinse, lupte. La final, s-a optat pentru asimilarea elementelor noi din lumea occidentală. Niciun popor ortodox – în special poporul grec care, în calitate de moștenitor direct, a continuat, chiar în timpul dureroaselor secole ale dominației turce, să cultive moștenirea spirituală a Bizanțului – nu și-a renegat complet tradiția bizantină, ce rămâne vie, pregătită să sprijine sufletul de fiecare dată când acesta, obosit de realizările exterioare ale civilizației moderne, se întoarce către sine, se caută și se cercetează, de fiecare dată când sufletul este însetat de spiritualitate. Ca atare, putem susține că filosofia sau, mai exact, filosofia bizantină, încă nu și-a spus ultimul cuvânt.

---

[1] A se vedea textul la început.

[2] În: *RHP*, 3, p. 290.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ[1]

Amantos K., *Istoria Imperiului bizantin*, II vol., Atena, 1945-1947, în greacă.

Balanos D. S., *Patrologie*, Atena, 1930, în greacă.

Bréhier E., *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1937.

Bréhier L., *La civilisation byzantine*, Paris, 1950.

Diehl Charles, *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, Paris, 1943.

Duhem P. -*Le système du monde, de Platon à Copernic*, Paris, 5 vol., 1913-1917.

Disdier M. Th., 1. Bulletin bibliographique d'hagiographie byzantine et néo-grecque (1918-1931), *EOR.*, 32, p. 97-119; 2. Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néogrecque, *EOR.*, 32, 218-233.

Fuchs Friedrich, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, în: *Byzantinisches Archiv.* Heft 8, Leipzig, 1926.

Gilson E., 1. *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1922; 2. *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921; 3. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 2 vol., 1932; *La philosophie au Moyen Âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 1944.

---

[1] Krumbacher şi Ueberweg dau bibliografii abundente pentru cea mai mare parte dintre subiectele tratate în acest volum. Bibliografiile periodice din *Revue des sciences philosophiques et théologiques* sunt şi ele utile. În *Dictionnaire de Théologie catholique* (Paris) se află deseori articole excelente.

Harnack Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a III-a., 3 vol., 1894-1897, Freiburg/Leipzig.

Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, ed. a II-a, München, 1897.

Logothetis K. I., *Filosofia Părinților Bisericii în Evul Mediu*, 2 vol., Atena, 1930-1934, în greacă.

Marouzeau J., *L'année philologique*, 1914-1924, 1927-1934.

Pargoirie R. P. G., *L'Eglise byzantine de* 527 *à* 847, Paris, 1923.

Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vol., Leipzig, 1855-1885.

Praechter Karl, Christlich-neuplatonische Beziehungen, *BZ.*, 21, 1-27.

Reviste: *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig; *Byzantion*, Bruxelles; *Echos d'Orient*, Paris.

Stephanou E., Bulletin bibliographique de philosophie byzantine, *EOR.*, 31, 55-74.

Uspenski Feodor., Notes sur l'histoire des études byzantines en Russie, *B.*, II, 1-53.

Ueberweg Geyer, *Geschichte der Philosophie*, vol. II, *Die patristische und scolastische Philosophie*, Berlin, 1928.

Vasiliev A. A., *Histoire de l'Empire byzantin*, trad. franceză, 2 vol., Paris, 1932.

Ζακυνθηνοῦ Διον. Α., Βυζάντιον, κράτος καὶ κοινωνοία, Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις, Atena, 1951.

INDICE DE NUME PROPRII

Abelard, 271, 276
Achindin (Grigore), 319, 324, 334, 335
Aelius Aristide, 57
Agis, 346,
Akominatos Nichita, 267, 269
Akropolites Gheorghe, 28n, 289, 292, 293
Ainesidemos, 183
Albert cel Mare, 263, 272, 358
Alexandru din Afrodisia, 16, 93, 265, 303, 351
Ambrozie (sfântul), 52
Amiroutzes, 355, 357
Ammonius Hermiae, 77, 82, 92, 183, 303, 304
Anastasie Sinaitul, 133-135, 155, 160, 170n
Andrei de Trapezunt, 349
Andronic II (împărat), 307, 318, 320, 328
Aneponymos Gheorghe, 304
Anselm (sfânt), 326
Apolinarie cel Tânăr, 48
Apostolis Arsenios, 354n
Apostolis Mihail, 349, 354
Aretas, 181, 185
Argyropoulos Ioan, 287
Argyros Isaac, 300, 318
Arhimede, 68
Arie, 48, 52, 54
Aristide, 219
Aristotel, 12, 13, 25, 26, 30, 75, 79, 82, 85, 87, 89, 90, 93, 109, 110, 114, 116, 122, 132, 134, 135, 163, 166, 167, 170n, 183-185, 191, 218, 219, 221, 223, 225, 233, 237-243, 245, 247, 256-259, 262, 264-266, 270, 273, 276, 289-292, 296, 297, 302-309, 311-317, 322, 323, 325, 329, 341, 345, 346, 349-354, 358-360
Aristoxene, 220
Atanasie cel Mare, 51
Augustin (sfânt), 35, 45n, 52, 67, 127, 199, 298, 324, 326
Averroes, 93, 351, 358
Avicenna, 358

Bacon Francis, 263
Bacon Roger, 263, 287
Balsamon Teodor, 189
Bardas Cezarul, 146, 180, 181
Basilakes Nichifor, 174,
Berdiaev N., 377
Bessarion, 241, 288, 290, 342, 343, 349, 351, 353-355, 357, 359, 360
Blemmides Nichifor, 275, 286, 289-293, 303, 304
Boccaccio, 322
Boetiu, 298
Brehier E., 41, 45n, 56, 66n, 90n, 96n, 126n, 228, 271, 330n, 392
Brehier L., 28, 33n, 42, 61n, 223n, 226n, 286
Bryennios Iosif, 322, 355
Bryennios Manuel, 307
Burgundio, 307
Buridan, 91
Bury, 150

Cabasila Nicolae, 193, 330, 335-340, 356
Calecas Manuel, 325
Calist Catafygiotul, 205-209
Callistos Andronic, 349
Cantacuzino Ioan, 296, 335
Cantacuzino Matei, 335
Cantor Moritz, 302
Cato, 297
Ceretelli Grégorie, 265, 266
Cerularie Mihail, 223, 224, 226n, 228, 230, 233, 243n, 251
Charitonymos, 342
Chioniades Gregorios, 300, 301
Chiril (apostolul slavilor), 149, 181
Chiril de Alexandria, 51, 110, 115, 131, 303
Choniates Mihail, 240
Chrysippus, 240
Chrysococces Gheorghe, 300
Chrysoloras Manuel, 344
Chumnos Nichifor, 304-306
Cicero, 297, 353
Clement din Alexandria, 17, 18, 45n, 49, 51, 53, 70, 83, 88n, 156, 185
Cleomene, 346
Comnena Ana, 264n, 265, 268n, 272n
Comnenul Alexios I (împărat), 191, 267n, 274
Comnenul Ioan, 273
Comnenul Manuel, 266
Constant II, 117
Constantin (împărat), 19n, 20, 43, 61, 62, 270
Constantin Filosoful, 181
Constantin IX (împărat), 28, 264
Constantin V (împărat), 152, 179
Constantin VII (împărat), 147, 179, 185
Cosimo De Medici, 345
Croiset M., 69n
Cusanus Nicolaus, 51

Damaschinul Ioan, 24, 25n, 26, 66, 88, 90, 107, 132, 146, 148, 149, 155-178, 212n, 225, 258, 302
Damaschinul Petru, 206
Damascius, 45n, 62, 67, 73
David, 92
Demetracopoulos, 272
Demostene, 219, 325
Diadoh al Foticeii, 95
Didim, 51
Diodor din Tars, 23, 52, 54, 356
Diofant, 220, 297, 298
Diogene, 302
Dion din Prusa, 185, 214, 216, 312
Dionisie din Tracia, 92
Dionisie Pseudo Areopagitul, 64, 66, 67, 94, 96, 99, 115, 118, 124, 128-134, 146, 148, 155, 165, 168, 177, 192,

193, 198, 204-206, 215, 229, 242, 253, 297, 333, 336, 338
Dorotei (sfânt), 95
Dostoievski, 377
Dragases Constantin (împărat), 287
Ducas Andronic, 264, 265
Duns Scotus, 357

Eckhart Meister, 330
Egger, 246
Elias, 92
Enea din Gaza, 70-72, 74-77
Epictet, 212
Euclid, 185, 220, 309, 322
Eucratos Ioan (Moschus),95
Eunomie, 48, 231
Eusebiu de Cezareea, 18-20, 51
Eustație De Tesalonic, 24, 25n, 191, 247, 265n, 276
Eustratie din Niceea, 265, 270-272, 276
Eutihie, 48
Evagrie Ponticul, 132

Ficino Marsilio, 345
Filon de Alexandria, 18, 31, 33, 156, 312
Filostrat din Lemnos, 220
Fotie, 23n, 119, 147, 148, 180-185, 190, 258, 276, 351
Frederic II, 293
Fulgențiu (sfânt), 326

Gaius din Pergam, 240
Galen, 93
Garidas Eustratie, 269
Gelzer, 148
Gemistos (v. Plethon)
Gesius, 70, 77, 78
Ghellinck J.(De), 177
Ghenadie (v. Scholarios)
Gheorghe de Trapezunt, 344, 349, 355, 359
Gherman (sfânt) de Constantinopol, 152, 155, 176
Gianandria, 349
Gilbert de la Porée, 358
Gilson Etienne, 49n, 50n
Grămăticul Ioan, 180
Gregoras Nichifor, 296, 306-308, 311, 314-319, 322, 324, 325, 335, 345
Grigorie de Cipru, 304
Grigorie de Nazianz, 56, 96, 110, 115, 165
Grigorie de Nyssa, 51, 75, 79, 118, 125n, 132, 170, 259
Grigorie Sinaitul, 320, 321
Grigorie XIII (Papă), 318
Grumel V., 67n, 106

Hamartolos Gheorghe, 185
Heliodor din Prusa, 304
Heraclie (împărat), 145n,
Hercher R., 57n, 70n, 230n
Hermes Trismegistul, 226, 243
Hermogene din Tars, 219
Herodian, 92
Heron, 322
Heron cel Tânăr, 69
Hexapterygos, 286
Hierocle, 70
Hipocrate, 93, 353
Hipparchus, 83
Homer, 42, 247n, 253, 340
Hrisostom Ioan (sfânt), 24, 52

Iamblichus, 82, 93, 256, 257, 264, 265, 343, 364
Ibas de Edessa, 47
Ignatie (sfântul), 336
Ilie Ecdicul, 102, 103, 106, 206
Ioan Călugărul, 223
Ioan Carpatiul, 95, 96
Ioan de Larissa, 211

Ioan de Rait, 96, 101
Ioan de Scythopolis, 67
Ioan Scotus, 34
Iorga N., 151, 219
Iosif Filosoful, 302, 303
Iovian, 149
Irina (împărătească), 152
Irineu (sfânt), 127
Isidor, 68
Isocrate, 10, 11, 56, 219
Italikos Mihail, 27, 273
Italos Ioan, 8, 29, 191, 264-272, 274, 276
Iustin, 15, 16, 19n, 55, 56
Iustinian, 48, 56, 62, 64, 68, 107, 150
Ivan III, 376

Kalopheros, 326
Kamateros Ioan, 300
Kekaumenos, 209-212, 214
Kirejevskij, 377
Kommitas Gramaticianul, 181
Kotrarios sau Kotronis, 365
Krumbacher K., 263n, 276, 287, 293n, 301, 302, 324n, 327, 379
Kydones Dimitrie, 193, 288, 325-328
Kydones Prohor, 325
Kyparissiotes Ioan, 325
Kyriotes Ioan, 215

Lascaris Teodor (împărat),
Leemens M, E.A., 185
Leibniz, 222
Leon Armeanul, 178
Leon din Calcedon, 271
Leon Isaurul, 149, 152
Leon Matematicianul, 181
Leon VI (împărat), 151, 180, 185
Leonțiu de Bizanț, 66, 88, 90, 106-117, 132, 133, 155, 160, 172n, 258
Leonțiu, elev al lui Teodor de Rait, 106
Licurg, 342
Lingenthal (Zachariä Von), 150n, 236
Lombardul Ioan, 250
Lombardul Petru, 178
Loofs, 106, 107, 116n
Lucian de Samosata, filosof (125–după 180), 29, 220, 271, 315
Lucian de Samosata, preot, fondatorul Școlii din Antiohia (240–312), 52, 54
Lysias, 219

Macedonie, 48
Macrobiu, 298
Magentinos Leon, 304
Magistros Gregorios, 215
Magistros Toma, 311
Mahomed, 148, 344
Malatesta Sigismondo, 345
Mamun, Calif, 181
Mansi, 48n, 152n
Manuel II (împărat), 287, 342, 346
Marc Aureliu, 322
Marcu al Efesului, 355-357
Marcu Ascetul, 194
Maxim Mărturisitorul, 66-88, 94, 95, 117-133, 148, 155, 160, 171n, 192, 195, 200, 204-206, 253, 258, 259, 336
Meliteniotes Teodor, 300, 301
Mesrob, 61
Metochites Teodor, 299, 301, 306-315, 345, 348, 351
Metodie (apostolul slavilor), 149, 181
Metodiu de Olimp, 126
Metodiu Iconofilul, 181
Mihail din Efes, 265, 270, 272, 276
Mihail VII, 212, 246, 250, 264, 267n
Mina, 48
Moerbeke (Willem Van), 92, 276
Moise, 49, 53, 83, 85, 88, 90, 222, 229, 243, 352
Moschopulos Manuel, 298

Nemesius din Emessa, 76, 114, 170
Nestorie, 48, 52, 54
Nichita, 218, 219
Nichita (călugărul), 223
Nichifor, 178-180
Nichifor Monahul, 321
Nicolae de Modon, 274-276
Nicolae Misticul, 148
Nicomah din Gherasa, 91, 220
Nikoulitzas, 212, 213
Nilos, elevul lui Italos, 271
Nonnos, 107

Olimpiodor, 247, 289
Olivi, 91
Origen, 18, 19, 48, 51-53, 70, 107, 132, 228, 336

Pachymeres Gheorghe, 296-298
Paladie, 95
Palama Grigorie, 193, 288, 315, 319, 321, 323, 324, 328-336, 357
Panten, 51
Panteugenos Soterikos, 274
Pappus, 301
Pascal, 321, 332
Paul (patriarh latin), 335
Pavel (sfânt), 15, 50, 67, 97
Pavel din Latro, 193
Pediasimos Ioan, 300, 304
Perottus Nicolaus, 349
Pestalozzi, 270
Petrarca, 322, 340, 341
Philopon Ioan, 64n, 81-93, 114, 148, 159, 162, 215, 225, 247, 249, 258, 289, 301, 303, 311, 351
Planudes Maxim, 296
Platon, 8n, 9-12, 14, 20, 26, 30, 56, 70-74, 76, 78, 79, 83, 84, 86, 88-90, 93, 101, 102, 114, 116, 121, 122, 135, 163, 165, 176, 184, 185, 191, 196, 200, 201, 208, 213-215, 217, 219, 220, 223-228, 232, 233, 235, 238-244, 247, 251-255, 258-262, 264-266, 273-276, 290, 291, 303, 305-309, 312, 313, 315, 316, 319, 323, 325, 328, 329, 341, 343-345, 347, 349-352, 354, 355, 359, 361, 363-365
Plethon (Gemistos), 29, 30, 33, 35, 241, 267, 287, 315, 325, 340-365
Plotin, 17, 18, 33, 67, 80, 168, 199, 205, 221, 226, 227, 230, 242, 243, 253, 255, 259, 260, 304, 305
Plutarh, 33, 215, 219, 341, 346, 351, 352
Pollux, 185
Porfir, 25, 26, 116, 160, 183, 258, 264, 265, 273, 289, 304, 346
Praechter Karl, 270n
Proclus, 67, 73, 76, 77, 82-85, 89, 220, 221, 226, 242, 243, 264, 267, 270, 274-276, 343, 364
Procopiu (Istoricul), 100
Procopius din Gaza, 57, 70, 79-81, 274
Prodromos Teodor, 273, 299, 300
Psellos Mihail, 8, 26n, 28-30, 33, 35, 182, 191, 192, 209, 213-277, 288, 290, 291, 303, 307, 309n, 311, 316, 341, 343, 344, 346, 350-352, 358-360
Pseudo Plutarh, 247
Ptolemeu, 83, 220, 301, 309, 311, 317, 336
Pylemene, 56

Radamanthus, 342
Rambaud A., 241, 263, 275
Rhabdas Nicolae, 298
Robert de Lincoln, 272
Roussos D., 274
Ruelle Ch. Em, 297
Salaville S., 56n, 238n, 248n, 338n, 339n
Sathas C., 262n, 263n, 307n-311n
Sava (sfânt), 107

Scărarul Ioan (sfânt), 96-99, 101, 194, 197, 320
Schleiermacher, 271
Scholarios Ghenadie, 304, 326, 345, 349, 350, 352, 353, 355-360, 365
Seneca, 322
Serblias, 269
Sergius (patriarh), 117, 118
Sigeros Nicolae, 340
Simeon Noul Teolog, 102, 192-206, 229, 251, 321, 336
Simeon Studitul (Evalviosul), 193, 194
Simplicius, 45n, 89, 289, 303
Socrate, 9-12, 23n, 50, 56, 71, 73, 83, 211, 227, 243, 302, 312
Sofonie, 303, 304
Solon, 10, 342
Sophianos Mihail, 349
Souriau Michel, 375, 376
Spinoza, 296
Stilgmayr, 274
Stithatul Nichita, 192, 194, 201, 204, 205, 209, 228, 320, 337
Studitul Teodor, 147, 155, 178-180
Suidas, 147
Synesios de Cyrene, 56, 57, 67, 214, 308, 312
Syrianos, 301
Ştefan din Alexandria, 92-94, 215, 270, 299
Ştefan din Bizanţ, 68

Taeschner, 341
Tannery Paul, 256, 273
Tauler, 330
Teagen din Regium, 253
Teodor (fost matematician), 309
Teodor (Geometrul), 181
Teodor (sofist), 57
Teodor de Gaza, 349, 353, 354
Teodor de Mopsuestia, 47, 52, 54, 86
Teodor de Rait, 106
Teodor din Smirna, 271
Teodor II (despot), 342, 349
Teodora, 335
Teodora (împărăteasă), 152
Teodoret de Cyr, 47, 52, 55, 86, 163
Teofan de Media, 349, 355, 357
Teofil (împărat), 180, 181
Teofilact al Bulgariei, 213, 214
Teofrast, 346, 353
Themistios, 149, 214, 303
Theodigios Astronomul, 181
Theon din Smirna, 220, 301
Toma D'Aquino, 166, 171n, 178, 242, 272, 288, 298, 324, 326, 327, 357, 358
Tucidice, 219

Uspenski Th., 267n, 268n, 276, 329

Valdenberg Vl., 45n, 149n, 212n, 213, 276n
Valens, 149
Varlaam, 288, 315, 317, 322-324, 329-335
Vasile de Cezareea (sfânt), 21-33, 51, 52, 72n, 79, 85, 88n, 92n, 115, 153, 154, 206, 228, 238
Vasiliev, 64n, 150n, 181n, 182n, 190n, 277n, 293n, 307n, 346n
Vatatzes Ioan (împărat), 286, 292, 293
Vincent, 297
Voltaire, 263

Xiphilin Ioan, 191, 223, 224, 229, 236-239, 243, 244, 251, 359

Zaharia de Mytilene, 77-79
Zervos Chr., 26n, 216n-218n, 223n, 226n, 228n, 232n, 236n, 246, 247n, 252n, 254, 256, 266n, 270n, 271n, 289n, 304n, 344n, 351n
Zigabenul Eftimie, 269
Zoroastru, 30, 341, 346, 352, 364

POSTFAȚĂ

BASILE N. TATAKIS (1897-1986) – „UN FILOSOF CARE TEOLOGHISEȘTE"[1]

Deși nu a avut studii de teologie, Basile Tatakis a fost supranumit, pe bună dreptate, „filosoful care teologhisește", fapt datorat cu precădere cercetării dedicate filosofiei creștine răsăritene cu cele două direcții ale sale, care nu de puține ori interferează: patristică și bizantină. Cu privire la ideea existenței unei filosofii creștine, spiritele sunt împărțite și astăzi. Se merge de la afirmare până la negare totală, considerând ceea ce poate cădea sub incidența filosofiei drept teologie filosofică. Basile Tatakis este unul dintre savanții care se situează de partea celor care

[1] Expresia îi aparține părintelui George Dion Dragas, profesor de Patrologie la Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (SUA), care, de curând, a tradus în limba engleză lucrarea lui Tatakis: *Filosofia creștină în tradiția patristică și bizantină* (B. N. Tatakis, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, Edited, Translated and Annotated by Protopresbyter George Dion Dragas, Rollinsford, New Hampshire, 2007). Elementele biografice cu privire la Basile Tatakis au fost extrase din prezentările făcute autorului de profesorii Vlassios Ioan. Phidas (Facultatea de Teologie Ortodoxă din Atena), Christos Terezis (Facultatea de Filosofie a Universității din Patras) și George Dion Dragas (Holy Cross) și publicate în lucrarea mai sus menționată: pp. XV-XIX și 331-332.

pledează pentru existența unei filosofii bizantine autentice, considerând că aceasta a jucat mai mult decât rolul general recunoscut de mijlocitoare a filosofiei grecești pentru spațiul apusean. Filosofia greacă există pe mai departe în lumea creștină bizantină, bucurându-se de comentatori competenți, dar, în domeniul căutării și al cunoașterii lui Dumnezeu ca ființă absolută, este depășită de filosofia bizantină, care postulează de o manieră clară concepția că El nu este doar creatorul lumii,[1] ci și o ființă personală, capabilă de o relație interpersonală. Pentru Tatakis nu există o linie de demarcație categorică între teologie și filosofie, dar nici nu este adeptul ideii că acestea, în perioada patristică și bizantină, se confundă. Despre el s-a mai spus că este filosoful care ia în serios teologia și care reușește să scoată la suprafață profunzimile teologiei îmbrăcate în haină filosofică.[2] Este, de fapt, o altă metodă de abordare a teologiei, metoda filosofului care nu poate nega teologia. Cu siguranță că lui Basile Tatakis îi datorăm studiul sistematic al filosofiei bizantine în contextul istoric al dezvoltării ei, încât este greu astăzi să eludezi concluziile studiilor sale și să faci abstracție de lucrarea ce l-a consacrat drept unul dintre cei mai importanți savanți din domeniul Bizantinologiei: *Filosofia bizantină*.

Tatakis este un savant autentic, deoarece în studiul său pleacă de la izvoare. Pentru el, studierea lui Platon și a lui Aristotel reprezintă călăuza cea mai serioasă în aprofundarea filosofiei bizantine. Cunoașterea foarte bine a limbii grecești clasice este unul dintre atuurile sale care îl recomandă ca bun interpret al operelor acestor doi mari gânditori ai Antichității. Tatakis traduce în neogreacă și interpretează din Platon: *Laches*, *Menon*, *Theaitetos*, *Euthydemos*, *Protagoras*, iar din Aristotel: *Despre suflet*. Rămânând la chestiunea izvoarelor filosofiei bizantine, putem spune că pentru Tatakis platonismul și aristotelismul bizantin nu se dezvoltă ca două curente filosofice rivale, ci complementare. Nu există niciun bizantin pur platonician și niciunul pur aristotelician, și aceasta în virtutea educației primite în școlile filosofice din imperiu. Pe de altă parte, Basile Tatakis este convins că Aristotel a influențat gândirea

[1] Christos Terezis în: *op. cit.*, p. xix.

[2] Dragas, *op. cit.*, p. xii.

bizantină doar la nivel de limbaj și a contribuit la sistematizarea gândirii nu în ultimul rând prin raportarea și la adevărurile științifice. Pentru el, Aristotel nu a exercitat nicio influență asupra conceptelor metafizice.[1] În această chestiune, influența lui Platon a fost mult mai mare, rezultatul acesteia fiind vizibil mai ales în spațiul teologiei mistice și a practicii contemplative.

Nu cred că este lipsit de importanță faptul că Basile Tatakis înțelege din interior această gândire filosofică bizantină ca unul care, grec fiind, s-a născut și s-a format într-un spațiu influențat de paradigmele culturii bizantine. De foarte multe ori, filosofia bizantină este analizată de savanți – indiferent că ar fi din Europa de Vest sau de Est – care, cu ușurință, ar putea fi catalogați printr-un termen din perioada târzie bizantină, și anume: *latinophrones*.[2] Este vorba de tipul de oameni care nu reușesc să se elibereze de un anumit tipar occidental de a cerceta, cunoaște și evalua gândirea Răsăritului Bizantin. Pentru a ne păstra întrucâtva în registrul terminologic bizantin, putem spune că Tatakis este un „latinofil" în sensul prieteniei pe care o arată față de gândirea teologică și filosofică apuseană, ca unul care s-a format și în spațiul occidental, depășind barierele impuse de prejudecățile politico-istorice și religioase, dar care rămâne în fond un *rhomeophron*, adică unul care gândește asemenea *rhomeilor* (bizantinilor), prezentându-le gândirea așa cum, probabil, ei înșiși ar face-o.

Este interesant parcursul vieții sale, căci ne-am aștepta ca el să fi fost în cea mai mare parte profesor de filosofie la Universitate[3]. Biografia sa nu confirmă această așteptare. Tatakis a fost mai degrabă cercetător, pasionat de filosofia bizantină, om de cultură implicat în viața cetății și

---

[1] Christos Terezis în: *op. cit.*, p. xviii.

[2] „Cel care gândește aidoma latinilor" – expresie nu prea măgulitoare pentru un gânditor bizantin preocupat de filosofia latinilor.

[3] Sursa principală pentru biografia lui Basile Tatakis o reprezintă cartea sa de *Memorii: o mitistorie biografică* (Ἀπομνημονεύματα: Βιογραφικὴ μυθιστορία), publicată postum, în 1993, cu sprijinul Institutului pentru Educație al Băncii Naționale a Greciei.

poate în al doilea rând profesor de filosofie, activitatea sa didactică universitară rezumându-se doar la aproximativ zece ani, între 1958 și 1967, ultima parte a carierei sale. Este omul care a avut o evoluție extraordinară, căci, plecând de jos, dintr-o familie de nouă copii din micul sat Syneti, din insula grecească Andros, unde, de altfel, a și făcut primii ani de școală, a reușit să devină una dintre cele mai mari personalități ale culturii grecești din secolul XX. Între 1909 și 1914 a urmat cursurile liceale la Școala Evanghelică din Smyrna (Ευαγγελική Σχολή), lăcaș de cultură al Bisericii Ortodoxe din Imperiul Otoman, faimoasă la vremea aceea atât prin vechimea sa (fondată în 1733), cât și prin calitatea profesorilor ei, numiți de Patriarhia Ecumenică. Această școală avea să își încheie activitatea într-un mod tragic, în urma marelui incendiu din Smyrna, din 1922, după războiul greco-turc din 1919-1922. Între 1919 și 1922, Basile Tatakis a frecventat cursurile Facultății de Filosofie a Universității din Atena. După studiile universitare, între 1922 și 1928, a fost profesor în învățământul preuniversitar, la diferite școli din Scopelos, Limassol, Nicosia, Serres. Și-a întrerupt activitatea didactică în 1928 pentru a-și continua studiile universitare, mergând la Paris, unde l-a cunoscut și pe celebrul profesor de filosofie Émile Bréhier, cel care, mai târziu (1949), îi va accepta lucrarea *Filosofia bizantină* ca fascicul suplimentar în cadrul amplei sale lucrări: *Istoria filosofiei*. Întors din Franța, în 1930, s-a înscris la Universitatea Aristotel din Tesalonic ca doctorand, obținând titlul de doctor în 1939. Apoi s-a reîntors la mai vechea sa activitate de profesor în spațiul preuniversitar, activând, pe rând, la școli aflate aproape în toate colțurile Greciei: Tesalonic, Creta, Atena etc. În 1958 a fost ales profesor la Facultatea de Filosofie a Universității Aristotel, în urma realizărilor sale științifice. A devenit chiar decanul acestei facultăți, funcție deținută între 1962 și 1967, când s-a pensionat. Tot în anul numirii sale la universitate a fost ales membru al Institutului Regal de Cercetare, iar între 1964-1967 a îndeplinit și funcția de președinte al Teatrului de Stat din Nordul Greciei. În 1982 i s-a decernat premiul de excelență al Academiei din Atena în științele istorice și sociale. A murit în 1987, la venerabila vârstă de 90 ani.

Opera sa vastă nu ne permite să o prezentăm în întregime, drept pentru care ne vom limita doar la cele mai importante dintre cărțile sale

(22 la număr), mai ales la cele care au ca temă filosofia creştină (patristică şi bizantină)[1]: 1. *La philosophie byzantine*, Paris, 1949 şi 1959 (traduceri: în spaniolă, Buenos Aires, 1952; în greacă, Atena, 1977; în sârbă, Belgrad, 2002 şi în engleză, Indianapolis IN, 2003); 2. *Θέματα χριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς φιλοσοφίας* (Teme de filosofie creştină şi bizantină), Atena, 1952; 3. *Ἡ Συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ Χριστιανικὴ Σκέψη* (Contribuţia Capadociei la gândirea creştină), Atena, 1960; 4. *Μελετήματα Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας* (Studii de filosofie creştină), Atena, 1967; 5. La philosophie grecque patristique et byzantine, în: Encyclopédie de la Pléiade, t. 26, Paris, pp. 936-1005 şi în greacă: *Ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ καὶ βυζαντινὴ φιλοσοφία* (Filosofia greacă patristică şi bizantină), Atena, 1969, 2000; 6. *Μελετήματα Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* (Studii de istoria filosofiei), Atena, 1980; 7. Γεράσιμος Βλάχος ο Κρής (1605/7-1685). Φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος, Βενετία, 1973; 8. *Panétius de Rhodes, le fondateur du Moyen Stoïcisme. Sa vie et son œuvre*, Paris, J. Vrin, 1931; 9. *Φιλοσοφία καὶ Επιστήμη* (Filosofie şi ştiinţă), Atena, 1961; *Λογική* (Logica), Tesalonic, 1966; 10. *Ὁ Σωκράτης. Ἡ ζωή του, ἡ διδασκαλία του* (Socrate. Viaţa şi opera sa), Atena, 1974.

VASILE ADRIAN CARABĂ

[1] Lista celor mai importante opere de filosofie creştină, la Vlassios Ioan. Phidas în: *op. cit.*, p. xvi. Lista cu opera completă, la Lion Benakis, *Ανδριακά Χρονικά*, 33, Andros, 2002.

BIBLIOGRAFIE COMPLEMENTARĂ SELECTIVĂ

Angold M. *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge, 1995.

Anastos, M. V., *The Mind of Byzantium*, New York, 1966.

Anton J., The Aristotelianism of Photius, în: L. R. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington, D.C., 1994, pp. 158-183.

Armstrong A. H. & Markus R. A., *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1960.

Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, repr. 1970.

Armstrong A. H., *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, London, 1979.

Athanasopoulos Const. G., *Ancilla Theologiae: Τὸ φιλοσοφείν καὶ θεολογείν κατά τὸν Μεσαίωνα καὶ τὸ Βυζάντιο...*, Atena, 2004.

Barber C. & Jenkins D. (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden: Brill, 2007.

Beck H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch, 2/1; Handbuch der Altertumswissenschaft, 12/2/1), München, 1959.

Beck H.-G., *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1979, 1994.

Beck H.-G., *Das literarische Schaffen der Byzantiner: Wege zu seinem Verständnis* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), Viena, 1973.

Beck H.-G., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971.

Beck H.-G., *Ideen und Realitäten in Byzanz*, Variorum Reprints, London, 1972.

Benakis L. G., *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία: Κείμενα καὶ Μελέτες*, Atena: Parousia, 2002.

Benakis L. G., Bibliographie internationale sur la philosophie byzantine (1949-1990), în: *Bibliographie byzantine publié à l'occasion du XVIII^e Congres Internationale d'Études Byzantines*, Atena, 1991, pp. 319-77.

Benakis L. G., Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium, în: R. Claussen und R. Daube-Schackat (eds.), *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*, Tübingen, 1988, pp. 3-12.

Benakis L. G., Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle (Except the Logical Ones) in Byzantium, în: B. Mojsisch and O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi: Festschrift für Kurt Flasch*, Amsterdam, 1991, pp. 45-54.

Benakis L. G., Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz, în: J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Berlin & New York, 1987, pp. 352-379.

Blumenthal H. J., Sophonias' Commentary on Aristotle's *De anima*, în: L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Tournhout, 1997, 307-317.

Bouteneff P., A Test Case in the Christian Adaptation of Greek Philosophical Terminology, *Φιλοσοφία καὶ Ορθοδοξία. Ε¢ Διεθνὲς Συνὲδριο Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, Σάμος-Πάτμος 1993, Atena, 1994, pp. 105-115.

Bradshaw D., *Aristotle, East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Brisson L., Le monde byzantin et la philosophie grecque, în: M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie grecque*, Paris, 1998, pp. 745-779.

Browning R., The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century, *Byzantion* t. 32 (1962), 167-202 şi t. 33 (1962), 11-40.

Bydén B., 'To Every Argument There Is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism, în: Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy...*, pp. 183-217.

Cacouros M. & Congourdeau, M.-H. (eds.), *Philosophies et Sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Leuven: Peeters, 2006.

Cacouros M., La tradition du commentaire de Théodore Prodrome au deuxième livre de *Seconds Analytiques* d'Aristote: quelques étapes dans l'enseignement de la logique à Byzance, *Diptucha*, t. 6 (1994-95), pp. 329-354.

Cameron A., *Literature and Society in the Early Byzantine World*, Variorum Reprints, London, 1985.

Carabă V. A., „Ce știm despre Elisei (sec. XIV), profesorul lui Georgios Gemistos Plethon (ca.1355-1452)?" în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, Anul V, Nr. 3 (2009), pp. 61-81.

Carabă V. A., *Pletho Apostata. Die Ablehnung des Christentums durch Georgios Gemistos Plethon und dessen Konversion zur griechischen Religion*, Giessen, 2010.

Cavarnos C., *The Hellenic-Christian Philosophical Tradition*, Institute for Byzantine and Modern Studies, Belmont, Mass., 1989.

Clucas L., *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century* (Miscellanea Byzantina Monacensia, Bd. 26.) München, 1981.

Coman Ioan G., *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988.

Coman Ioan G., *Probleme de filosofie și literatură patristică*, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Constantinides C. N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310)*, Nicosia, 1982.

Couloubaritsis L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998.

De Libera A., La philosophie à Byzance, în: *La philosophie médiévale*, Paris, pp. 9-51.

Dedes D., Θρησκεία καὶ πολιτικὴ κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστὸ Πλήθωνα, *Φιλοσοφία*, t. 5/6 (1975/76), pp. 424-441.

Dodds E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965.

Dölger F., Zur Bedeutung von ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ und ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ in byzantinischer Zeit, în: F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, 1964, pp. 197-208.

Duffy J., Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos, în: Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy...*, pp. 139-156.

Ebbesen S., & Pinborg, J., Gennadios and Western Scholasticism, *Classica et Medievalia*, t. 33 (1981-82), pp. 263-319.

Ebbesen, S., Greek-Latin Philosophical Interaction, în: Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy...*, pp. 15-30.

Evans D. B., *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Washington, D.C., 1970.

Evdokimov P., *Ortodoxia*, trad. I. Popa, Ed. Inst. Bibl. şi de Mis. al BOR, Bucureşti, 1996.

Fischer J. A., Μελέτη θανάτου. Eine Skizze zur frühen griechischen Patristik, în: *Wegzeichen*, Festschr. H. M. Biedermann, 1971, pp. 43-54.

Gilson É., *Filozofia în Evul Mediu: de la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIX-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Bucureşti, 1995.

Giocarinis K., Eustratios of Nicaea's defense of the doctrine of Ideas, *Franciscan Studies*, t. 24 (1964), pp. 159-204.

Gleede B., *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos*, Tübingen 2009.

Gouillard J., La religion des philosophes, *Travaux et Mémoires*, t. 6 (1976), pp. 306-315.

Gouillard J., Le procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leurs sous-entendus, *Travaux et mémoires*, t. 9 (1985), pp. 133-74.

Gouillard J., Le synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire, *Travaux et mémoires*, t. 2 (1967), pp. 1-316.

Haussig H. W., *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart, 1966.

Hunger H., Philosophie, în: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München, 1978, pp. 3-62.

Ierodiakonou K. (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Ierodiakonou K., John Italos on Universals, *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, t. 18 (2007), pp. 231-47.

Ierodiakonou K., Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals, *Quaestio*, t. 5 (2005), pp. 67-82.

Ivánka E. von, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 21990.

Jaeger W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin, 1963.

Joannou P., Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia, *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47 (1954), pp. 369-378.

Joannou P., Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia. Die Universalienlehre in der Byzantinischen Theologie im IX Jh., *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47 (1954), pp. 358-368.

Joannou P., Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son process, *Revue des Études Byzantines*, t. 10 (1952), pp. 24-34.

Kapriev G., *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005.

Kobusch T., *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien: Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München, 1976.

Kobusch Theo, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, 2006.

Kotzabassi S., *Byzantinische Kommentatoren der Aristotelischen Topik, Ioannes Italos & Leon Magentinos*, Thessaloniki, 1999.

Lackner W., Anthropologische Themen in den Schriften des Nikephoros Blemmydes, în: C. Wenin (ed.), *L'home et son univers au moyen âge*, vol. 1, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 247-251.

Lang U. M., *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbiter* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 47), Leuven, 2001.

Lemerle P., *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971.

Lossky Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. din lb. fr. de Pr. Vasile Răducă, București, 1993.

Malingrey A. M., *«Philosophia». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961.

Marrou H.-I., *Patristică și umanism. Culegere de studii*, trad. C. și C. Popescu, Meridiane, București, 1996.

Matsoukas N. A., *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu*, trad. C. Coman, N. Deciu, Ed. Bizantină, București, 2003.

Meyendorff J., *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems, Variorum Reprints*, London, 1974.

Meyendorff J., *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. din lb. engl. de A. Stan, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al BOR, București, 1996.

Niarchos C., *God, the Universe, and Man in the Philosophy of John Italos*, Oxford, 1978.

Nikolaou T., Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Βυζαντινά*, t. 9 (1977), pp. 169-186.

Nissiotis N., *Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ Θεολογία*, Atena, 1965.

O'Meara D. J., Political Philosophy in Michael Psellos: the Chronographia read in relation to his philosophical work, în: K. Ierodiakonou (ed.), *The Autonomy of Byzantine Philosophy*, Oxford 2009.

O'Meara D. J., Spätantike und Byzanz: Neuplatonische Rezeption - Michael von Ephesos, în: C. Horn and A. Neschke-Hentschke (eds.),

Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik *von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 2008, pp. 42-52.

Otto S., *Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München, 1968.

Pelikan J., *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven-London, 1993.

Pelikan J., *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Yale, 1989.

Perishich V., Can We Speak about Patristic Theory of Ideas?, în: *Φιλοσοφία καὶ Ορθοδοξία. Ε¢ Διεθνὲς Συνὲδριο Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, Σάμος-Πάτμος 1993, Atena, 1994, pp. 236-43.

Piñero T. F., Religión y filosofía en el „Teofrasto" de Eneas de Gaza, în: M. Morfakidis şi M. A. Roldán, *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, 1997, pp. 175-182.

Podskalsky G., *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, 1977.

Podskalsky G., „Nicholas von Methone und die Proklos-Renaissance in Byzanz", *Orientalia christiana periodica*, t. 42 (1976), pp. 509-523.

Podskalsky, G., Philosophie. II B. Byzanz, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, Darmstadt, 1989, pp. 623-626.

Podskalsky G., *Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung* (Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa, Bd. 25), Wiesbaden, 2003.

Polites N. G., Ὁ ὁρισμὸς τῆς φιλοσοφίας κατὰ Θεόδωρον Μελιτηνιώτην, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, t. 32/4 (1982), pp. 379-386.

Preus A., *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*, Hildesheim & New York, 1981.

Richter G., *Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* (Studia Patristica et Byzantina 10), Ettal, 1964.

Richter G., *Theodoros Dukas Laskaris: Der natürliche Zusammenhang. Ein Zeugnis vom Stand der byzantinischen Philosophie in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Amsterdam, 1989.

Schaeder H., Die Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie repräsentiert durch Johannes von Damaskus und Gregor Palamas, *Θεολογία*, t. 33 (1962), pp. 1-21.

Schamp J., Photios aristotélisant? Remarques critiques, în: M. Billerbeck und J. Schamp (eds.), *Kainotomia. Die Erneuerung der griechischen Tradition*, Fribourg, 1996, pp. 1-17.

Schibli H. S., *Hierokles of Alexandria*, Oxford, 2002.

Ševčenko I., Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time, în: P. A. Underwood (ed.), *The Kariye Djami*. t. 4. *Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background*, London, 1975, pp. 17-91.

Ševčenko I., *La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues: Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, 1962.

Ševčenko I., *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, Variorum Reprints, London, 1981.

Sinkewicz R. E., The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian, *Mediaeval Studies*, t. 44 (1982), pp. 181-242.

Speck P., *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierung zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhunderts* (Byzantinisches Archiv 14), München, 1974.

Tambrun B., *Pléthon - Le retour de Platon*, Paris, 2006.

Tuilier A, La tradition aristotélicienne à Byzance dès origines au VII[e] siècle : La formation de la scolastique byzantine, în: *Actes du Congrès de Lyon*, 1958. Association Guillaume Budé, Paris, 1960, pp. 186-197.

Wacht, M., *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn, 1969.

Wessel K., *Die Kultur von Byzanz*, Frankfurt am Main, 1971.

Wilpert P., „Die Philosophie der patristischen Zeit", în: F. Heinemann (ed.), *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1959, pp. 123-160 şi 578-590.

Wilson N. G., *Scholars of Byzantium*, London, 1983.

Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass., 1956, repr. 1970.

CUPRINS

Nota traducătorului 5
A fi filosof în Bizanț – Istoria unui concept 7
Prefață 33
Prefață la ediția a II-a 37
Abrevieri 39
Cuvânt înainte 41

CAPITOLUL UNU

Introducere 47
Moștenirea primei perioade creștine 47
I. Operele acceptate de bizantini 47
II. Coordonatele gândirii creștine în Orient 48
III. Un triplu formalism al culturii bizantine 55

CAPITOLUL DOI

Secolele al VI-lea și al VII-lea 61
I. Considerații generale 61
II. Orașul Gaza. Cei trei gazeeni 69
III. Ioan Philopon (Φιλόπονος și Γραμματικός) 81
IV. Spiritualitatea monahală 94
V. Leonțiu de Bizanț (cca. 475-542/43 d. Hr.) 106
VI. Maxim Mărturisitorul (580-662 d. Hr.) 117

CAPITOLUL TREI

Secolele al VIII-lea, al IX-lea şi al X-lea 145
I. Consideraţii generale 145
II. Iconoclasmul – Sfântul Gherman al Constantinopolului (cca. 633-733 d. Hr.) 151
III. Ioan Damaschinul (cca. 674/75-749 d. Hr.) 155
IV. Nichifor; Teodor Studitul 178
V. Fotie, zorii unui nou umanism 180

CAPITOLUL PATRU

Secolele al XI-lea şi al XII-lea 189
I. Consideraţii generale 189
II. Teologia mistică 192
III. Gândirea morală şi gândirea politică 209
IV. Mihail Psellos (1018-1096) 215
V. Discipolii şi adversarii lui Psellos 264

CAPITOLUL CINCI

Ultimele Trei Secole 285
I. Consideraţii Generale 285
II. Mişcarea ştiinţifică şi filosofică în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea 289
III. Isihasmul. Disputa Isihastă 319
IV. Plethon, Bessarion, Ghenadie (Scholarios) şi ceilalţi aristotelicieni şi platonicieni din sec. al XV-lea 340

CAPITOLUL VI

Bizanţ după Bizanţ 375

Bibliografie generală 379
Indice de nume proprii 381
Postfaţă – Basile N. Tatakis (1897-1986) – „Un filosof care teologhiseşte" 389
Bibliografie complementară selectivă 395